PENTATEUCO

ANTONIO GONZALEZ LAMADRID

Cursos Bíblicos / A DISTANCIA

CURSOS BIBLIC
A DISTANCI

PENTATEUC

Antonio González Lamadri

© PPC. Edicabi.
Editorial PPC. 1971.
Acebo, 54.—Madrid-16.—Teléfono 259 23 00.
Nihil obstat: *Dr. Lamberto de Echeverría.* Censor.
Imprimatur: Constancio Palomo. Vicario General.
Salamanca, 21 de marzo de 1972.
Printed in Spain - Impreso en España.
Depósito legal: M. 20.624 - 1972

CONTENIDO

Págs.

I. NOMBRE, ESTRUCTURA Y CONTENIDO. 11
1. Nombre ... 13
2. Estructura y contenido ... 13
Génesis ... 13
Exodo ... 14
Levítico ... 15
Números ... 17
Deuteronomio ... 18
3. Resumen ... 20

II. PROBLEMA LITERARIO DEL PENTATEUCO ... 23
A) Escuela Crítica ... 25
a) Los cuatro documentos del Pentateuco ... 25
b) Edad de los documentos ... 28
c) Argumentos en que se basa la Escuela Crítica ... 29
B) Historia de las Formas ... 33
C) Historia de la Redacción ... 35

III. VALOR HISTORICO DEL PENTATEUCO. 37
A) Prehistoria (Gen 1-11) ... 41
a) Historia teológica ... 42
b) Historia esquemática ... 43
c) Historia popular ... 45
B) Historia patriarcal (Gen 12-50) ... 45
Marco cronológico de los patriarcas ... 48
C) Período mosaico (Ex-Nu-Dt) ... 49
Fecha del Exodo ... 52

IV. TEOLOGIA DEL PENTATUCO ... 55
TEOLOGÍA YAVISTA ... 57
A) Datos histórico-literarios ... 59
B) Dimensión teológica del Yavista ... 63
1. Misión salvífica de Israel ... 64

Págs.

2. La monarquía, institución salvífica. 77
3. Una descendencia numerosa y una tierra 82
4. Abraham-David 83
5. Bajo la mano de Dios 84
6. Teología de la protohistoria (Gen 2-11) 86
7. Conclusiones finales 90
8. Vigencia permanente y actualidad de la teología yavista 92

TEOLOGÍA ELOHISTA 95

1. Introducción 97
2. Patria de E y fecha de composición ... 97
3. Marco religioso 98
4. Yavé y sus siervos los profetas 98
5. La alianza del Sinaí 101

TEOLOGÍA SACERDOTAL 103

A) Datos histórico-literarios 105
B) Punto focal de la Historia Sacerdotal ... 108
C) Protohistoria 109
D) Período patriarcal 112
E) Período mosaico 116

LÍNEAS AXIALES DEL PENTATEUCO 119

Introducción 120
A) El Pentateuco, una historia de la salvación 121
B) Promesa-cumplimiento 123
C) La alianza 124

V. EL PENTATEUCO COMO LEY 127

A) La ley en el marco de la alianza del Sinaí 129
B) Consecuencias teológicas 130

NOTA BIBLIOGRAFICA

ARNALDICH, L.: *El origen del mundo y del hombre según la Biblia.* Rialp. Madrid, 1958. (Obra de carácter general muy completa primeros capítulos de la Biblia.)

GONZÁLEZ NÚÑEZ, A.: *Abraham, padre de los creyentes.* Ediciones Madrid, 1963. (La mejor obra en castellano sobre Abraham.)

PÉREZ CALVO, J.: *El drama del paraíso.* Casa de la Biblia. Madrid, 1! exposición profunda, clara y ordenada del tema del paraíso y la caída.)

AUZOU, G.: *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Ex* ciones Fax. Madrid, 1966. (Estudio completo y sabroso del libro do y de sus grandes temas.)

GAUBERT, H.: *Abraham, el amigo de Dios.* Editorial Estela. Barcelc (Obra de alta divulgación.)

— *Isaac y Jacob, los elegidos de Dios.* Editorial Estela. Barcelona, mismo que la anterior.)

LÄPPLL, ALFRED: *El Mensaje Bíblico en nuestro tiempo.* Vol. I: *Pi Bíblica.* Vol. II: *El pueblo de Israel (de los Patriarcas al anunci sías).* Ediciones Paulinas. Madrid, 1967. (Los libros de Läpple recomendables, porque expone con maestría y competencia 1 teológicos de la Biblia.)

RENCKENS, H.: *Creación, paraíso y pecado original.* Ediciones Gua Madrid,1969. (Estudio completísimo sobre Gen 1-3.)

HAAG, HERBERT: *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de* Ediciones Fax. Madrid, 1969. (Informa sobre las nuevas explica torno al pecado original y sus consecuencias.)

JUAN: *La prehistoria bíblica.* Editorial Verbo Divino. Estella
69, (Estudia Gen 1-11.)

ɔroblema del pecado original. Editorial Herder. Barcelona,
ɔ de una nueva explicación sobre la naturaleza del pecado

eología del Antiguo Testamento. I. *Teología de las tradicio-
s de Israel.* Ediciones Sígueme. Salamanca, 1972. (La mejor
\. T., existente actualmente en castellano.

I

NOMBRE, ESTRUCTURA Y CONTENIDO

1. NOMBRE

El Antiguo Testamento se abre con un conjunto de cinco libros, que, a partir del s. II de nuestra era, reciben entre los cristianos el nombre de Pentateuco (gr.. "pente"=cinco, y "teuchos"=estuche o libro). Entre los judíos reciben el nombre de Torá (=Ley). Originariamente formaban un bloque unitario y continuo. Ya antes de la era cristiana, según lo testimonia la versión griega de los Setenta, fue dividido en cinco volúmenes. Los judíos palestinenses los designaban con las primeras palabras hebreas que se leen al comienzo de cada uno de ellos. Así, por ejemplo, el Génesis recibía el nombre de "Bereshit", pues esa es su primera palabra en el original hebreo. Los judíos que vivían en el extranjero, concretamente en Alejandría, les dieron nombres griegos, los cuales pasaron luego a las versiones latinas, y son, a su vez, los que reciben en las versiones modernas. Estos nombres son: *Génesis*; en él se describe la génesis u origen del mundo, de la humanidad y del pueblo elegido; *Exodo,* que trata del éxodo o salida del pueblo hebreo de Egipto; *Levítico,* o colección de leyes, referentes, en buena parte, a la tribu de LEVÍ; *Números* porque se abre con una serie de números y censos, relativos al personal de las tribus; *Deuteronomio,* o segunda Ley.

Como se ve, estos nombres tratan de reflejar el contenido de los libros.

2. ESTRUCTURA Y CONTENIDO

GÉNESIS.

El Génesis se desdobla en dos partes desiguales entre sí, no sólo en extensión, sino también por el contenido y la forma literaria.

Protohistoria: Gen 1-11. La primera parte puede colocarse bajo el título de "Protohistoria". Cubre los miles, millones y hasta billones de años que van desde la creación del Cosmos y de la Humanidad hasta Abraham, el padre lejano de Israel. Dado que Abraham pertenece ya al período histórico y que con él empieza de alguna manera la historia del pueblo elegido, Gen 1-11 reciben también el nombre de "Prehistoria". Es decir, tratan de llenar el vacío inmenso que queda detrás de Abraham, o sea, tratan de la prehistoria de Israel.

Sirviéndose de una serie de relatos y tradiciones, tomados de acá y de allá, el autor sagrado ha reconstruido los orígenes del mundo y de la Humanidad a través de un cuadro sencillo y sublime, popular y majestuoso, que ha atraido, como ningún otro pasaje del A. T., la atención de los lectores de todos los tiempos y creencias. Los relatos son éstos:

— Creación del Cosmos y de la Humanidad: c. 1.
— Creación del hombre y la mujer, Paraíso y caída: cc. 2-3.
— Relato de Caín y Abel: c. 4 .
— Patriarcas prediluvianos (diez generaciones): c. 5.
— Los hijos de Dios y los hijos de los hombres: 6, 1-4.
— El Diluvio: cc. 6-9.
— Tabla de las naciones: c. 10.
— Torre de Babel: 11, 9.
— Patriarcas posdiluvianos (diez generaciones): 11, 10-26.

Tradiciones patriarcales: Gen 12-50. La segunda parte (Gen 12-50) está integrada por una serie de relatos que giran en torno a los patriarcas:

- Tradiciones en torno a Abraham: cc. 12-25.
- Tradiciones en torno a Isaac-Jacob: cc. 25-36.
- Tradiciones en torno a José y sus hermanos: cc. 37-50.

EXODO.

El libro del Exodo se presenta en su conjunto como una narración coherente y armónica, que gira en torno a dos grandes acontecimientos:

a) Salida de los israelitas de Egipto: cc. 1-18.
b) Alianza en el monte Sinaí: cc. 19-40.

Hasta el c. 15, el marco de los acontecimientos es Egipto. Empieza describiendo la situación en que se encuentran los descendientes de Jacob, que padecen opresión por parte de las autoridades egipcias (c. 1). Sobre este fondo dramático se describe la vida accidentada del que va a ser el protagonista de toda la gesta (c. 2). Huído de Egipto, Moisés tiene en el desierto unas experiencias que determinan todo el sentido de su vida: Dios se le revela y le encomienda la misión: cc. 3-7. Los esfuerzos realizados por Moisés ante la suprema autoridad egipcia son presentados por el autor en una serie de escenas conocidas con el nombre de "plagas de Egipto" (cc. 7-11). Con la última de las plagas se produce la distensión política y los israelitas abandonan Egipto secretamente bajo la dirección de su poderoso caudillo (cc. 11-13). En medio de prodigios y portentos cruzan el mar Rojo y los encontramos fuera de peligro en la península sinaítica (cc. 14-15). En medio de dificultades y crisis internas se llega al Sinaí (cc. 16-18).

En el Sinaí tiene lugar una teofanía fulgurante (c. 19), que viene a ser el marco de fondo, sobre el que se encuadran los acontecimiento centrales del Pentateuco:

- Decálogo y Código de la Alianza: cc. 20-23.
- Acto de la alianza: c. 24.
- Santuario y sus ministros: cc. 25-31.
- Ruptura y renovación de la alianza: cc. 32-34.
- Construcción del santuario: cc. 35-40.

Levítico.

En el Levítico podemos distinguir cuatro partes, más una conclusión o apéndice:

1) *Leyes en torno a los sacrificios: cc. 1-7.*

Los sacrificios son considerados desde distintos puntos de vista. En los cinco primeros capítulos, el autor se coloca desde el punto de vista del oferente, y en los dos siguientes, desde el lado del sacerdote que sacrifica. De ahí la presencia de dobles y repeticiones. Los cinco pri-

meros capítulos constituyen un verdadero código sacrificial, que va recorriendo sucesivamente las cinco clases de sacrificios: holocausto (c. 1); ofrendas vegetales (c. 2); sacrificio pacífico (c. 3); sacrificio de expiación (c. 4), y sacrificio de reparación (c. 5).

2) *Investidura de los sacerdotes*: *cc. 8-10.*

Estos capítulos son la continuación lógica de Ex 40. En los primeros tiempos de Israel, el sacerdocio no estaba reservado a un grupo social concreto. Pero, cuando el pueblo se fue institucionalizando se hizo necesaria la creación de un cuerpo especializado, dedicado exclusivamente al servicio de los santuarios. La legislación israelita no podía, por tanto, olvidar esta institución, en la que se entraba mediante un rito especial y cuya vida se regulaba asimismo por un estatuto propio.

3) *Leyes y reglas de pureza legal*: *cc. 11-16.*

Si la vida de los pueblos primitivos en general suele estar regulada por mil prohibiciones y tabúes, cuánto más lo estará la vida del pueblo elegido, constituido en virtud de la elección en un estado de santidad especial, que había de defenderse escrupulosamente de toda contaminación. Los sacerdotes eran los encargados de determinar las fronteras entre lo puro y lo impuro. De ahí que en torno a los santuarios se fuera formando toda una jurisprudencia sobre la pureza legal y ritos de purificación, parte de la cual está recogida en estos capítulos del Levítivo: cc. 11-15. Con gran acierto y buena lógica, el legislador concluye esta sección con el ritual del gran *Día de la Expiación,* en el cual Israel se purificaba anualmente de todas sus manchas e impurezas (c. 16).

4) *La Ley de Santidad*: *cc. 17-26.*

La elección divina y la Alianza colocaban a Israel en un estado de consagración y exigían de él una santidad especial, no solamente en sus relaciones con Dios, sino también en el plano horizontal en el comportamiento entre los miembros de la comunidad. Este es el espíritu que

anima las diferentes y variadas leyes que componen el Código o Ley de Santidad.

5) *Apéndice*: *c. 27.*

El c. 27, también de carácter legal, forma una unidad independiente.

NÚMEROS.

Lo mismo que en el resto del Pentateuco, en el libro de los Números alternan las leyes con la narración histórica. Los Números toman el hilo de la historia en el Sinaí, donde la había dejado el Exodo c. 18, y la continúan hasta los Llanos de Moab, a las puertas mismas de la Tierra Prometida. La línea histórica se interrumpe de vez en cuando para dar lugar a diversas leyes, cuya relación cronológica y real con la parte narrativa no siempre es fácil precisar. Todo el conjunto se divide fácilmente en tres partes, correspondientes a los distintos marcos geográficos en que se desarrollan los acontecimientos:

a) *En el Sinaí*: *disposiciones antes de partir*: *cc. 1-10.*

En los *cuatro primeros capítulos,* Israel es presentado como una comunidad santa, dividida en doce tribus, las cuales, distribuidas de tres en tres, formaban un cuadrilatero, en medio del cual estaba la Tienda de la Reunión, custodiada por los levitas. Los *capítulos siguientes* recogen diversas prescripciones y hechos de carácter legal.

b) *Etapas a lo largo del desierto*: *cc. 10-21.*

En el mismo orden en que estaba acampado en el Sinaí el pueblo se puso en marcha bajo la dirección de Yavé, que se hizo presente en forma de nube. Llegaron a Cades, donde se establecieron por largo tiempo. Desde aquí salieron los exploradores que reconocieron la tierra de Canán por orden de Moisés (10, 11-14, 45). Durante la estancia en Cades se promulgan nuevas leyes (cc. 15-19). Una nueva sección narrativa conduce el pueblo hasta las puer-

tas de **la tierra prometida, en los Llanos de Moab** (cc. 20-21).

c) *En los llanos de Moab*: *cc. 22-36.*

A las puertas mismas de la tierra prometida, Israel tropieza con el último enemigo Balac, rey de Moab, que solicita la intervención del vidente Balaam para que maldiga al pueblo elegido. Balaam, no solamente no maldice a Israel, sino que recuerda y confirma en cuatro bellísimos poemas los privilegios y promesas de Yavé (cc. 22-24). Después del incidente de Baal Fogor (c. 25), tiene lugar un nuevo censo del pueblo (c. 26). A continuación se dan nuevas leyes y normas que regirán la vida del pueblo, el cual está a punto de terminar la vida seminómada para establecerse en la tierra de Canaán. Son éstas:

- ley sobre los derechos hereditarios de la mujer: 27, 1-11; 36;
- calendario litúrgico: cc. 28-29.
- leyes sobre los votos: c. 30.

Los cc. 31-35, menos el c. 33, que constituye un resumen de las etapas del pueblo a través del desierto, están consagrados a la repartición del botín y de la tierra prometida.

DEUTERONOMIO.

En el Sinaí, el pueblo había recibido solamente una parte de la Ley, porque no estaba preparado para más. Yavé, sin embargo, había comunicado a su siervo Moisés toda la Ley (Dt 5, 31). Llegados a los Llanos de Moab, a las puertas mismas de la tierra prometida, Moisés se decidió a poner en conocimiento del pueblo cuanto Dios le había revelado. Esta nueva legislación promulgada por el Caudillo de Israel, poco antes de morir, constituye el contenido del Deuteronomio. Se presenta, pues, como el testamento de Moisés, en el que da leyes e instrucciones al pueblo, referentes a la vida que había de llevar una vez que se haya establecido en Canaán.

Estas circunstancias determinan el estilo y espíritu del Deuteronomio. No es una catalogación fría y rígida de le-

yes y ordenaciones. Su carácter de testamento lo impregna de calor y afectividad. Moisés no se contenta con la escueta formulación de artículos legales, sino que exhorta, anima, trata de llegar al corazón, se eleva a los grandes principios y motivos teológicos e históricos que fundamentan el cumplimiento de la Ley. El tono parenético y exhortatorio prevalece sobre el jurídico. Incluso en su estructuración externa, el Deuteronomio presenta la forma de discursos o sermones, dentro de los cuales están encuadradas las leyes. El Deuteronomio se divide en tres grandes partes, correspondientes a los tres grandes discursos de Moisés. El más importante, por su extensión y por su contenido, es el segundo, que encierra dentro de sí el llamado código deuteronómico:

a. *Primer discurso*: *1-4.*

Como ya está dicho en la *Historiografía del A. T.* (página 17), Dt 1-4 constituyen el preámbulo o introducción, no solamente del libro del Deuteronomio, sino de toda la Historia Deuteronomista. Puestas las circunstancias de lugar y tiempo (1, 1-5), Moisés recuerda las incidencias de la perenigración a través del desierto, con el fin de acentuar la providencia divina, que ha conducido al pueblo desde el monte Horeb (= Sinaí) hasta las puertas de la tierra prometida (1, 6-3, 29). Esta conducta de Yavé exige con urgencia imperiosa la obediencia y fidelidad del pueblo a los compromisos contraidos en Horeb (4, 1-43).

b. *Segundo discurso*: *5-28.*

El segundo discurso, que abarca la casi totalidad del libro, constituye asimismo la parte principal, a saber, la exposición de la Ley, que tiene lugar en dos tiempos sucesivos:

1) El primero, de carácter introductorio (cc. 5-11), presenta la promulgación del Decálogo y se extiende ampliamente en la explicación del primer mandamiento, insistiendo en la elección de Israel y otros dogmas fundamentales, que deben informar la vida del pueblo.

2) El segundo, corresponde al Código Deuteronómico (cc. 12-28), núcleo central de todo el libro. En él se detallan y concretan las leyes cultuales, civiles y criminales

que deben informar la vida de Israel. Aunque no muy definida, en el Código Deuteronómico se descubre una cierta disposición lógica:

1.º Leyes cultuales: 12, 1-16, 17.
2.º Instituciones (jueces, reyes, sacerdotes, profetas): 16, 18-18, 22.
3.º Leyes criminales: 19, 1-21, 9.
4.º Prescripciones familiares: 21, 10-23, 1.

c. *Tercer discurso: cc. 29-34.*

El tercer discurso, de carácter suplementario, constituye una nueva exhortación a la obediencia y a la fidelidad a Yavé. Los cc. 31-34 se refieren a los últimos días de Moisés.

3. RESUMEN

Como se ve, el Pentateuco presenta a primera vista una estructuración lógica y armónica y de la impresión de un bloque literario y coherente y compacto. En efecto, el Pentateuco sigue la historia de la humanidad desde sus orígenes hasta la muerte de Moisés a las puertas de la tierra prometida. A medida que la historia avanza, el ángulo visual se va estrechando hasta concretarse en Gen 12 en una sola familia, la de Abraham, que dará origen al pueblo elegido. A partir de ese momento, la narración se limita exclusivamente a la vida del pueblo de Dios.

Después del cuadro inicial (Gen 1-11), que trata de reconstruir los orígenes del mundo y de la Humanidad, nos cuenta el *Génesis* la vida de los patriarcas, desde la venida de Abraham a Canaán hasta la muerte de José en Egipto (cc. 12-50). El *Exodo* describe la opresión que padecen los hebreos; los acompaña en su salida de Egipto, acaudillados por Moisés (Ex 1-15), y en su travesía del mar Rojo; y los conduce hasta la montaña santa en el corazón de la península sinaítica (Ex 15-18). Aquí tiene lugar la conclusión de la Alianza (Ex 19-24; 32-34) y la erección del Tabernáculo (Ex 25- 31; 35-40). En este momento se ve interrumpida la narración por colecciones de leyes referentes al culto, que se acaba de establecer, las cuales

vienen recogidas en el *Levítico.* Los *Números* continúan el hilo de la historia: fin de la estancia en el Sinaí (Nu 1-10); continuación del viaje y llegada a Cades, donde se establecen y reciben nuevas leyes (Nu 10-20); finalmente, nuevas estaciones y vicisitudes hasta los Llanos de Moab, donde se detienen por algún tiempo y se dan más leyes (Nu 20-36). Aquí tiene también lugar la proclamación del *Deuteronomio,* integrado en tres grandes discursos de Moisés al pueblo (cc. 1-11; 29-30). Todo ello se termina con el adiós y la muerte de Moisés (cc. 31-34).

II

PROBLEMA LITERARIO DEL PENTATEUCO

Juntamente con los evangelios sinópticos, el Pentateuco ha sido uno de los campos de predilección elegido por los autores para ensayar en él sus métodos crítico-literarios y donde han cosechado sus mejores frutos. Nos fijaremos sucesivamente en la "Escuela Crítica" (= EC), en la "Historia de las Formas" (= HF), y en la "Historia de la Redacción" (= HR).

A) ESCUELA CRITICA

Durante los ss. XVIII-XIX se gesta, se madura y da sus frutos la EC. Para el Antiguo Testamento, su exponente y representante más cualificado es J. Wellhausen. En el ámbito del Nuevo Testamento no descuella ninguna figura similar; se podría citar a H. J. Holtzmann.

La gran aportación de la EC fue el descubrimiento de documentos o fuentes en el origen de los escritos bíblicos. Descomponer los escritos bíblicos en sus fuentes originales, señalar la edad de éstas, e identificar sus autores: he ahí el *objetivo* primordial de la EC. Las fisuras o rupturas en el hilo de la narración, los relatos repetidos dos o más veces, las diferencias de estilo y vocabulario, las disonancias y contradicciones en el pensamiento y en la cronología: he ahí los principales *medios* utilizados por la EC en su trabajo.

La EC obtuvo *resultados* importantísimos, muchos de los cuales siguen siendo válidos, por lo menos, como hipótesis de trabajo. A la EC, por ejemplo, se debe la identificación de los cuatro documento del Pentateuco, la distinción de tres Isaías, el establecimiento de dos fuentes bases en la tradición sinóptica.

a) LOS CUATRO DOCUMENTOS DEL PENTATEUCO.

Ya desde antes del cristianismo los judíos venían atribuyendo la composición del Pentateuco en su totalidad a

Moisés. Así lo atestiguan Flavio Josefo y Filón de Alejandría. Esta tradición judía, a la cual se adaptan Jesús y los apóstoles (Jn 1, 45; 5, 45-47; Rom 10, 15; etc.), fue admitida unánimemente hasta finales de la Edad Media. Las primeras dificultades serias contra la autenticidad mosaica del Pentateuco surgen en el s. XVI. Las dudas presentadas por Aben Esra en el s. XII habían sido una excepción. El movimiento renacentista, con su culto a las obras de la antigüedad y sus nuevos métodos literarios, contribuyó, sin duda, al nuevo planteamiento de la cuestión sobre la composición del Pentateuco.

El protestante Carlstadt (1520), objeta que Moisés no ha podido escribir el relato de su propia muerte (Dt 34). Dado que el estilo de este relato del Deuteronomio es el mismo que el del resto del libro, la objción de Carlstadt abría una seria brecha en el muro compacto de la tradición multisecular. Los católicos Masius (1574), orientalista belga, Pereira y Bonfrere (1594 y 1631), ambos jesuitas, el calvinista Isaac de la Peirer (1655; más tarde convertido al catolicismo), y el filósofo judío Spinoza (1670), niegan a Moisés la paternidad de gran parte del Pentateuco, por lo menos en su última redacción.

Finalmente, Ricardo Simón, oratoriano, publica en 1678 su célebre "Historia Crítica del Antiguo Testamento", en la que recoge de manera detallada y sistemática los argumentos contra la total autenticidad mosaica del Pentateuco. Le concede solamente las secciones legislativas y el Génesis, el cual habría sido, además, redactado con ayuda de documentos anteriores. Todo lo demás es posterior.

El libro del P. Simón produjo gran escándalo, pero el problema quedaba ya públicamente planteado. El segundo paso de la crítica consistió en determinar los diversos elementos que componían el Pentateuco. En este sentido fue decisivo el nombre de Juan Astruc, médico de Luis XV, que publicó en 1753 sus "Conjeturas sobre las memorias originales de las que parece que se sirvió Moisés para componer el libro del Génesis". Según se ve Astruc toma como base de su estudio el Génesis. Empieza comparando entre sí los relatos de la creación y del paraíso (Gen 1-3) y cae en la cuenta de que entre ambos existen diferencias notables: Dios recibe en uno y otro nombres diferentes; el estilo es muy distinto en uno y otro caso; y se advierten, además, en estos primeros capítulos del Génesis algunas

repeticiones y duplicados. Sigue estudiando el empleo de los nombres divinos a lo largo del Génesis y en los dos primeros capítulos del Exodo, y llega a la conclusión de que la regularidad con que alternan los nombres divinos en los distintos relatos prueban la existencia de dos narraciones paralelas, originariamente distintas e independientes. Es decir, Moisés se habría servido para componer el Génesis, y en general todo el Pentateuco, de dos fuentes anteriores. En un principio—seguía diciendo Astruc—estas narraciones más o menos paralelas debieron existir en forma de sinópsis, en columnas separadas, pero luego fueron refundidas y dieron origen a los duplicados y repeticiones que actualmente se descubren en el Pentateuco.

Juan Astruc se constituía de esta manera en el fundador de la teoría documentaria o teoría de las fuentes. Los documentos identificados por Astruc eran los que se llamarían más tarde *Yavista* y *Elohista*. El médico francés, convertido al catolicismo, se había limitado a estudiar el Génesis y Ex 1-2. Fue el orientalista Eichhorn (1780-1783), quien siguió estudiando las dos fuentes a lo largo de todo el Pentateuco. Posteriormente Ilgen (1798) notó que en la fuente Elohista debían distinguirse dos documentos diferentes: Elohista[1] y Elohista[2].

La primera mitad del s. XIX marca un compás de estancamiento en la teoría documentaria. Los críticos se dedicaron a dividir y subdividir los tres documentos identificados por la generación anterior (Yavista, Elohista[1] y Elohista[2]) y el resultado fue un Pentateuco atomizado, dando lugar a la hipótesis de los fragmentos, cuyo mejor representante es Vater, con su obra en tres volúmenes (1802-1805). Otros autores seguían insistiendo en la unidad fundamental del Pentateuco, si bien admitían adiciones posteriores; es la llamada hipótesis de los complementos, representada por Ewald (1831).

Pero, pronto se volvió a la teoría documentaria bajo una forma más elaborada. En 1853, un siglo exactamente después de la tentativa de Juan Astruc, el exegeta alemán H. Hupfeld estudiaba las fuentes del Génesis y llegaba a conclusiones similares a las de Ilgen, a saber en el origen del Pentateuco existieron tres documentos: Yavista y dos Elohistas. El año siguiente, Riehm desdoblaba el Yavista en dos, con lo cual quedaba redondeada la famosa teoría de los cuatro documentos del Pentateuco: Yavista; Elohista[1], que luego recibió el nombre de Código Sacerdotal;

Elohista propiamente dicho; y Deuteronomio. Las siglas de los cuatro documentos que habrían de ser universalmente admitidas eran: J. E. P. D. Estas siglas corresponden a los nombres alemanes de las cuatro fuentes: J(awist), E(lohist), P(riesterkodex), D(euteronomium).

Como los relatos históricos del Pentateuco encuentran su desenlace y culminación en el libro de Josué con la conquista de la tierra prometida a los patriarcas, de ahí que algunos autores creyeron que el libro de Josué debía ser integrado con el Pentateuco y que debía hablarse de un *Hexateuco*. Tales eran las conclusiones a que llegaba Graf en 1866, las cuales serían impuestas al mundo científico en una brillante síntesis elaborada por J. Wellhausen (1889). Estos dos últimos autores, Graf-Wellhausen, son los que dan nombre a la teoría documentaria, que ha dominado la exégesis del Pentateuco de los últimos tiempos, y que sigue aun vigente en sus líneas generales.

b) Edad de los documentos.

Llegaba el momento de determinar la edad de cada uno de los documentos. El D, que se consideraba estrechamente relacionado con la reforma de Josías (año 622), constituía uno de los puntos de referencia más firmes en toda esta cuestión cronológica. Es decir, la EC identificaba el Deuteronomio con el libro de la Ley encontrado en el templo de Jerusalén en el año 622 a. J. C. (2 Re 22-23), y por tanto, no podía ser posterior a esa fecha. Dado que el P se hace eco de algunas de las leyes contenidas en el D, especialmente de la centralización del culto en el templo de Jerusalén, luego es posterior. La edad tardía del P se demuestra asimismo por el hecho de que contiene leyes desconocidas durante el período monárquico, y además, porque hace suya la distinción entre sacerdotes y levitas, que es característica de Ezequiel, profeta del destierro. Concretamente, el P fue fechado en el período postexílico.

El J habría sido escrito en Judá durante el s. IX a J. C. y un poco más tarde habría visto la luz el E en el reino del Norte. Con motivo de la destrucción de Samaria (año 722), algunos fieles yavistas del Norte habrían buscado refugio en Jerusalén llevándose consigo sus escritos sagrados, entre los cuales estaría el E. Aquí en Jerusalén habrían sido fusionados en esta ocasión J y E dando lugar al Yehovista.

Después de Josías se les habría unido el D, y a la vuelta del destierro habría venido a sumarse finalmente el P. Así habría nacido el Pentateuco, según la EC.

c) Argumentos en que se basa la EC

a) *Anacronismos.*

En el Pentateuco se alude a hechos que no pudieron ser conocidos por Moisés, puesto que son posteriores a él:

— Muerte de Moisés: Dt 34.

— Lista de los reyes que reinaron en Edom antes de que Israel tuviera rey (Gen 36, 31). Este texto supone la existencia de reyes en Israel, lo cual tiene lugar dos siglos después de Moisés.

— Abraham persiguió los enemigos de Lot hasta Dan (Gen 14, 14). Esta ciudad en tiempo de Moisés se llamaba Lais (Jue 18, 29).

— En aquel tiempo los cananeos ocupaban el país (Gen 12, 6; 13, 7). Esta expresión nos coloca lógicamente *después de la entrada de los israelitas en Canaán.*

—Se hace referencia en distintas ocasiones a los filisteos, los cuales se establecieron en Palestina después de la muerte de Moisés (Gen 21, 34; 26, 14. 15-18; 13, 17).

b) *Narraciones repetidas.*

A lo largo del Pentateuco encontramos algunos hechos y relatos repetidos dos o más veces, lo cual se explica difícilmente en la hipótesis de que haya sido compuesto por un sólo autor y de una sola vez:

- La ciudad de Berseba recibe este nombre dos veces (Gen 21, 31 y 26, 33).
- Betel recibe asimismo este nombre dos veces (Gen 28, 19 y Gen 35, 14-15).
- Jacob recibe el nombre de Israel también en dos ocasiones distintas (Gen 32, 28 y 35, 10).
- Sara se finge hermana de Abraham para que no maten a éste en dos ocasiones (Gen 12, 10ss. y 20, 1ss.). Gen 26, 6ss., es posiblemente una tercera versión del mismo hecho.

- **Agar es expulsada dos veces (Gen 16, 6ss. y 21, 9ss.).**

c) *Falta de armonía.*

No solamente existen relatos repetidos dos o más veces, sino que además entre estos relatos duplicados, que generalmente vienen uno detrás de otro, se notan diferencias y pequeñas contradicciones, lo cual no se explica en la hipótesis de un solo autor:

— Dos relatos de la creación (Gen 1 y 2). Según el primero, hombre y mujer son creados a la vez, como culminación de toda la obra de la creación, después de las plantas y de los animales. Según el segundo, la creación del hombre precede a la creación de las plantas y de los animales, y la de la mujer es posterior.

— Dos relatos del Diluvio (Gen 6-9). Según uno, Noé tienen orden de tomar un solo par de animales de cada especie para meter en el arca (6, 19-20); según 7, 2, sin embargo, debe tomar siete pares de animales puros y uno de animales impuros. Gen 7, 8ss., acentúa esta contradicción diciendo que tanto de animales puros como impuros fueron metidos en el arca sólo un par. Existe igualmente desacuerdo en lo referente a la duración del Diluvio: según 7, 12, la lluvia duro cuarenta días, después de los cuales (8, 6ss.) Noé esperó un cierto número de períodos de siete días hasta que las aguas descendieron; según 7, 24, las aguas estuvieron creciendo durante ciento cincuenta días y no desaparecieron hasta pasado un año y diez días (8, 14).

— Dos relatos de la venta de José. Según Gen 37, 27, por iniciativa de Judá, José fue vendido a los ismaelitas, los cuales lo vendieron, a su vez, a un egipcio (39, 1). Según Gen 37, 21ss., fue Rubén quien tomó la iniciativa para defender a José, el cual fue vendido a los madianitas (37, 28), que lo recogieron del pozo y lo vendieron de nuevo a Putifar (37, 36).

En la parte legislativa encontramos los mismos duplicados y la misma falta de armonía:

- Ex 20, 24 permite levantar un santuario en cualquier parte donde haya tenido lugar una teofanía. Es decir, se autoriza la pluralidad de santuarios. De hecho, no solamente en tiempo de los patriarcas, sino incluso

hasta bien entrado el periodo monárquico, los israelitas daban culto a Yavé en Guilgal, Silo, Mispa, Gabaón, Siquem, Dan, etc. El Deuteronomio, sin embargo (12, 14), no permite más que un único santuario y un único altar.

- Ex 21, 2-3 dice que el esclavo hebreo debe ser liberado a los seis años, no así la esclava. El Deuteronomio (15, 12) establece la misma ley para el esclavo y para la esclava.

- El Decálogo se repite dos veces con algunas variantes (Ex 20 y Dt 5).

- El catálogo de las fiestas se repite hasta cuatro veces (Ex 12; 23, 14-16; 34, 18- 23; Lev 23; Nu 28-29).

d) *Nombres divinos.*

— Unas narraciones utilizan uniformemente "Elohim", mientras otras emplean "Yavé". Por ejemplo, el primer relato de la creación en Gen 1 emplea simpre "Elohim". En Gen 2-3, sin embargo, se lee "Yavé" o "Yave-Elohim".

— Según Ex 6, 2-3 Dios no se ha manifestado con el nombre de Yavé hasta su revelación en el Sinaí. Ahora bien, en mucho relatos patriarcales se le designa a Dios ya con el nombre de "Yavé"; el nombre de Yavé aparece incluso antes del Diluvio (Gen 4, 26).

— Junto a los distintos nombres para designar a Dios, aparecen asimismo distintos modos de concebir y de hablar de Dios. El primer relato de la creación (Gen 1) habla de Dios con lenguaje técnico y trascendente. Los cc. 2-3, en cambio, están llenos de antropomorfismos.

e) *Falta de fluidez y continuidad.*

— El primer relato de la creación concluye en Gen 2, 4a con esta expresión que resume todo lo dicho anteriormente: "Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados". Ahora bien, a continuación, en 2, 4b, el lector encuentra de nuevo la tierra desierta, sin plantas, sin animales, sin hombres. Como si desconocie-

ra Gen 1, el autor empieza una nueva narración de la creación del hombre, de las plantas y de los animales.

— Igualmente, el Gen 4, 26 se dice que Adam tuvo un hijo, Set, y que la Humanidad empezó entonces a invocar el nombre de Yavé. Contra toda lógica, la narración empieza de nuevo en 5, 1, con la historia de Adam, el nacimiento de Set y se silencia el nombre de Yavé.

— Más visibles son todavía los cortes y las rupturas en la narración del Diluvio: en 7, 7, se dice que Noé entró en el arca con sus hijos y animales, y que el Diluvio empezó. Ahora bien, en 7, 11 la narración del Diluvio empieza de nuevo y otra vez se describe la entrada de Noé en el arca, como si nada se hubiera dicho anteriormente.

— En Gen 20, 1 el autor empieza diciendo: "Partiose de allí Abraham..."; ahora bien, en los versículos anteriores no se habla de Abraham para nada.

— En Ex 19, 25 se dice que Moisés bajó hacia el pueblo y le dijo. Pero en el versículo siguiente, en vez de referir las palabras de Moisés, la narración empieza bruscamente: "Y pronunció Dios todas estas palabras".

Con todo, el Pentateuco no es una yuxtaposición desordenada y confusa de episodios fragmentarios, sin cohesión interna ni hilo alguno conductor. Narraciones interrumpidas bruscamente reaparecen de nuevo y llegan a formar bloques literarios compactos. Por ejemplo, Gen 27, 46 es la continuación lógica de Gen 26, 35. Y Ex 4, 19 reasume el hilo que se había perdido en 2, 23a. Lev 8, 1 es la continuación de Ex 28, 39. En este sentido es significativa la narración del Diluvio (Gen 6-9), donde se superponen y entrecruzan dos tradiciones distintas, que desaparecen y reaparecen de nuevo, a la manera de una trenza formada por hilos de distinto color.

f) *Diferencia de estilo y vocabulario.*

Uno de los factores que más fuerza da al argumento de las narraciones duplicadas, es la diferencia de estilo y vocabulario que concurren con ellas. Es significativo, por ejemplo, que en uno de los relatos de la expulsión de Agar, Dios reciba uniformemente el nombre de "Yavé" (Gen 16), mientras que en el segundo se utilice el de "Elohim" con la misma uniformidad (Gen 21, 9ss.). En la historia del Diluvio ocurre lo mismo.

La montaña donde Dios se reveló a Moisés y al pueblo a la salida de Egipto, recibe en el Deuteronomio y en los textos atribuidos al Elohista, el nombre de Horeb, mientras que en las demás fuentes se le llama siempre Sinaí. El suegro de Moisés una veces recibe el nombre de "Raguel" y otras, el de "Jetro". Igualmente, la terminología cultual y teológica varía uniformemente entre unos textos y otros.

Las mismas diferencias se repiten en lo que se refiere al estilo. El Deuteronomio, por ejemplo, es ampuloso, recargado, monótono, de carácter retórico y parenético. Le son, además, propias y exclusivas, una cuantas expresiones estereotipadas que se repiten con mucha frecuencia. Los textos comunmente atribuidos a P, por el contrario, presentan un estilo sobrio, conciso y seco, con propensión al tecnicismo y a esquematizar los hechos. Son característicos en este sentido el primer relato de la creación (Gen 1) y las genealogías pre- y posdiluvianas (Gen 5 y 11, 10-26). Existe un tercer conjunto de narraciones menos técnicas, más populares, que son atribuidas a J y E. Entre éstas se destacan las atribuidas a J por su viveza. su colorido e intuición sicológica.

B) HISTORIA DE LAS FORMAS

La EC había llegado a identificar y reconstruir con bastante aproximación los cuatro documentos base que integran el Pentateuco, pero no pasaba de ahí. La HF da un paso más y pregunta por la prehistoria de cada uno de esos documentos. Frente a la EC, que los consideraba como obras originales creadas por sus respectivos autores en el momento de escribir, la HF cree que dichos documentos tienen detrás de sí una larga prehistoria. Es decir, los cuatro documentos descubiertos por la EC deben ser considerados, no tanto como un punto de partida, cuanto un término de llegada. Concretamente, el Yavista, el Elohista, los autores del Código Sacerdotal y del Deuteronomio, no parten de cero en la composición de sus obras respectivas, sino que trabajan sobre tradiciones y elementos preexistentes. Desmontar los elementos o unidades literarias parciales, que integran los cuatro documentos; descubrir la circunstancia vital (= Sitz im Leben) en que ha nacido cada uno de esos elementos; se-

guir su proceso de formación y evolución hasta cristalizar en su forma actual: he ahí el objetivo específico del llamado método de la HF.

El autor de este método es H. Gunkel, que lo ensaya precisamente con el Génesis en dos obras publicadas en los años 1895 y 1901 respectivamente. A partir de 1904, lo aplica al Salterio con resultados extraordinarios. A raíz de la primera guerra mundial, un grupo de autores alemanes, entre los que destacan M. Dibelius y R. Bultmann, lo aplican a los evangelios sinópticos y sus conclusiones despiertan el interés general.

La HF se ha visto potenciada en estos últimos decenios por las aportaciones de la escuela escandinava, que al referirse a las fuentes del Pentateuco y en general a las fuentes que están en el origen de muchos libros bíblicos, prefieren hablar de *tradiciones* más que de *documentos*. El documento sugiere la idea de fuente escrita y se presenta como más inerte, más estático, menos flexible. La tradición es viva, dinámica y fluida. La nueva terminología concibe la formación y composición del Pentateuco, no tanto como la yuxtaposición mecánica de documentos iniciales escritos, cuanto la integración progresiva de cuatro tradiciones vivas y fluidas, sean escritas, sean orales, o ambas cosas a la vez. En la hipótesis documentaria rígida sería posible, y así lo han intentado sus partidarios, la reconstrucción exacta, con puntos y comas, de cada uno de los cuatro documentos originales. Según la escuela escandinava, esta reconstrucción tan matemática y mecánica es imposible, puesto que las cuatro fuentes iniciales son concebidas, no como documentos inertes y esclerotizados, sino como tradiciones vivas y fluidas en constante crecimiento.

En el caso concreto del Pentateuco, la HF ha visto facilitada su labor gracias al abundante material desenterrado en las numerosas excavaciones llevadas a cabo en ciudades y yacimientos del antiguo Medio Oriente. Bibliotecas enteras han vuelto a la vida después de siglos de letargo bajo los escombros y han ofrecido valiosos textos y relatos, que han proyectado su luz sobre el origen y la historia de muchos relatos y tradiciones bíblicas.

Dada la complejidad de la materia, no puedo reseñar aquí detalladamente los resultados obtenidos sobre el Pentateuco por la HF. Me limito a señalar algunos de ellos por vía de ejemplo.

En *Gen 1-11,* los estudios basados en la HF han descubierto la presencia de tradiciones, relatos y motivos muy heterogéneos, procedentes en su mayoría de literaturas extrabíblicas. Por ejemplo: los relatos de la creación; los temas del Paraíso, del árbol de la vida, de la inmortalidad, del dolor, de la muerte, etc.; la historia de Caín y Abel; las listas y árboles genealógicos; el relato del Diluvio; el episodio de la torre de Babel. Todos estos elementos, y otros motivos más secundarios presentes en Gen 1-11, tuvieron, sin duda, vida autónoma y existieron como unidades parciales independientes, antes de ser integrados por J y P en sus historias respectivas.

En *Gen 12-50,* han sido identificados, ante todo, los grandes ciclos de tradiciones que giran en torno a los patriarcas: Abraham, Isaac, Jacob y José. Cada uno de estos ciclos se desintegra, a su vez, en unidades parciales, que tienen detrás de sí una larga y complicada prehistoria. Además de los grandes patriarcas, por Gen 12-50 desfilan otros muchos personajes (v. gr.: Lot y Labán), clanes y tribus, que polarizan en torno a sí otras tantas tradiciones de carácter secundario. Todo este material, junto con una abundante y rica variedad de leyendas etiológicas, preexistía también antes de su incorporación a las obras de J. E y P.

El *resto del Pentateuco* gira en torno a tres grandes temas: Exodo, Sinaí y peregrinación por el desierto camino de la tierra prometida. Estas tres tres grandes tradiciones, junto con otras que llevan anejas, han tenido también su propia vida e historia antes de ser integradas a las fuentes escritas del Pentateuco.

Lo dicho del material narrativo vale asimismo para los *cuerpos legales.* También los códigos e instituciones, que forman el núcleo del Pentateuco, tienen detrás de sí una larga prehistoria, que ha sido estudiada con resultados positivos por la HF.

C) HISTORIA DE LA REDACCION

La Historia de las Formas acentuaba, en algunos casos quizá hasta desmedidamente, el papel de la colectividad anónima en la formación de la literatura bíblica, con menoscabo de la aportación y originalidad de los redactores finales. En el caso concreto del Pentateuco, ha-

brían sido los clanes, las tribus y la colectividad israelita, los responsables principales de toda la selva de tradiciones y material que lo integra. El Yavista, el Elohista y los autores de D y P serían unos meros *colectores* de tradiciones, que habrían reunido en una especie de conjunto antológico el material elaborado previamente por la colectividad.

En estos últimos decenios han ido apareciendo una serie de trabajos, que insisten en la originalidad de los autores bíblicos y sus respectivas aportaciones literarias y teológicas. Estas nuevas publicaciones se alínean dentro del método llamado de la Historia de la Redacción (= HR) o histórico-redaccional, debido al acento que pone en las distintas redacciones sufridas por los escritos bíblicos a lo largo de su proceso de formación, especialmente en la última.

Según la HR, los escritores sagrados no son meros transmisores o colectores de tradiciones, sino verdaderos *autores*. En nuestro caso concreto, el Yavista, el Elohista y los autores de D y P, no sólo transmiten tradiciones anteriores, sino que las interpretan dentro del marco de una concepción teológica original y propia. Lo mismo hay que decir del redactor final del Pentateuco. Más abajo, al hablar de la teología de cada una de las fuentes y de la teología del Pentateuco en general, tendremos ocasión de subrayar los resultados obtenidos por la HR.

III

VALOR HISTORICO DEL PENTATEUCO

El análisis literario nos ha hecho ver que el Pentateuco es un conjunto literario integrado fundamentalmente por cuatro tradiciones, cuya redacción definitiva se viene colocando entre los siglos X y IV a. J. C. Ciertamente, el fondo de estas tradiciones se remonta hasta los días de Moisés, y este hecho garantiza la autenticidad sustancial del Pentateuco. Sin embargo, los largos siglos que separan a Moisés de la redacción definitiva de la tradiciones han hecho dudar a algunos autores de su objetividad histórica. En esta dirección se ha destacado especialmente la *Escuela Crítica,* representada por Wellhausen. En principio, la Escuela Crítica admitía la posibilidad de que el material que integran los documentos del Pentateuco fuera anterior a la redacción de los mismos. En la práctica, sin embargo, cuando se trata de reconstruir la historia de Israel, considera los documentos como creaciones tradías, desprovistos de valor histórico. Según Wellhausen, representante cualificado de la Escuela Crítica, la información histórica de los documentos del Pentateuco sería *indirecta,* es decir, reflejarían más bien las ideas y el ambiente histórico del momento en que fueron compuestos, que no las ideas y la realidad histórica del momento a que directamente se refieren.

La nueva Ecuela de la *Historia de las Formas,* si bien coincide con la Escuela Crítica en la datación tardía de los documentos (= tradiciones) del Pentateuco, concede, sin embargo, mayor antigüedad a las distintas unidades o formas literarias que los integran. Con todo, algunos autores de esta última Escuela se han mostrado extremadamente negativos respecto de las tradiciones del Pentateuco. Es representativo el nombre de M. Noth. En su famosa *Historia de Israel,* M. Noth pasa por alto el período patriarcal y Mosaico y empieza la historia con la *anfictionía* o federación de tribus en la Tierra de Canaán. Antes de ese momento, dice Noth, Israel no era Israel y consiguientemente no hay por qué retrotraer la historia sobre una realidad que no existía todavía. Las tradiciones del Pen-

tateuco en su estado actual son creación del Israel federado y, si bien reflejan hechos y situaciones históricas anteriores a la federación, éstos están muy desfigurados por la elaboración posterior y apenas si puede saberse nada de las tribus de Israel antes de su instalación en Canaán. La concepción de Noth sobre el Pentateuco ha sido calificada con toda razón de *nihilista.*

Los estudios del último cuarto de siglo, apoyados en los recientes descubrimientos arqueológicos y en las literaturas extrabíblicas, han logrado ambientar los orígenes de Israel dentro del marco general de la historia del Medio Oriente, y ello ha constituido la mejor rehabilitación de las tradiciones del Pentateuco. La historia actual se caracteriza por una mayor confianza en la objetividad histórica de la antigua literatura de Israel. En este sentido es representativa la *Historia de Israel,* de J. Bright, que, aun dentro del campo protestante, adopta una postura conservadora frente al escepticismo de M. Noth.

Nadie se atreverá a pedir para las tradiciones del Pentateuco la exactitud y precisión histórica moderna. El valor histórico de una narración cualquiera es proporcional y correlativo al género literario empleado por el autor. La *Historia de España,* de Menéndez Pidal, es distinta del *Jeromín,* del P. Coloma, y esta última obra difiere, a su vez, del *Poema del Cid* o de *Fernán González.* Todas estas obras entran de alguna manera dentro del *género histórico,* pero el grado de historicidad es distinto en cada una de ellas. Por eso, para pronunciarse sobre el valor histórico del Pentateuco es necesario analizar su género literario. En este análisis procederemos por tres tiempos correspondientes a las tres etapas sucesivas por las que avanza la historia salvífica a través del Pentateuco: a) *Prehistoria* o *Protohistoria* (Gen 1-11); b) *Historia Patriarcal* (Gen 12-50); c) *Período Mosaico* (Ex-Nu-Dt).

Esta división está exigida por el contenido de las tradiciones, por las circunstancias de tiempo y espacio que acompañan a los hechos a que estas tradiciones se refieren, y por la forma literaria de los documentos y tradiciones empleados. Las tradiciones de los once primeros capítulos del Génesis, por ejemplo, son distintas de las empleadas por la historia patriarcal o período mosaico; el contenido es también distinto; los hechos, a que se refieren, se pierden en la noche de los tiempos, y su localización en el espacio es también vaga e imprecisa.

A) *Prehistoria* (Gen 1-11).

Los mayores ataques y las más duras acusaciones contra la inerrancia de la Biblia y su valor histórico han tenido siempre como objetivo los primeros capítulos del Génesis. Las ciencias naturales la geología, la paleontología, la astronomía, la cosmología, la biología y la etnología, llegaban a unas conclusiones que parecían estar en abierta contradicción con los datos del texto sagrado. Por otra parte, los sucesivos descubrimientos arqueológicos llevados a cabo en Egipto y, sobre todo, en Mesopotamia daban a luz numerosos documentos y tradiciones afines y paralelos a las narraciones de los once primeros capítulos del Génesis. El relato bíblico parecía perder su originalidad y la exégesis liberal empezaba a equiparar las narraciones bíblicas a los mitos y leyendas de las literaturas extrabíblicas.

Frente a las graves dificultades que se alzaban contra la inerrancia bíblica, concretamente contra los once primeros capítulos del Génesis, la exégesis tradicional, guiada por el Magisterio de la Iglesia, se ha dedicado a estudiar las formas literarias y modo de hablar del autor sagrado, convencida de que aquí radicaba el secreto de una recta y auténtica interpretación.

"Cuando muchos, cacareando, reprochan al autor sagrado haber faltado a la verdad histórica o haber narrado las cosas con poca exactitud, hállase que no se trata de otra cosa que de los modos de decir y escribir propios de los antiguos, que a cada paso lícita y corrientemente se empleaban en las mutuas relaciones de los hombres... Conociendo, pues, y exactamente estimando los modos y maneras de decir y escribir de los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que se oponen contra la verdad y fidelidad histórica de las Sagradas Escrituras, y semejante estudio será muy a propósito para percibir más plena y claramente el pensamiento del autor sagrado" (Documentos Pontificios, de S. M. Iglesias, núm. 647).

Los resultados de este estudio sobre las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis los resume la *carta de la PCB al cardenal Suhard* diciendo:

"Bastante más oscura y compleja es la cuestión de las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis. Tales formas literarias no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no se pueden juzgar a la

luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. No se puede, pues, negar ni afirmar en bloque la historicidad de todos aquellos capítulos, aplicándoles irrazonablemente las normas de un género literario bajo el cual no pueden ser clasificados. Que estos capítulos no forman una historia en el sentido clásico y moderno, podemos admitirlo; pero es un hecho que los datos científicos actuales no permiten dar una solución positiva a todos los problemas que presentan dichos capítulos. El primer oficio de la exégesis científica en este punto consiste, ante todo, en el atento estudio de todos los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos que tienen conexión con aquellos capítulos. Después sería preciso examinar con más detalle el procedimiento literario de los antiguos pueblos de Oriente, su sicología, su modo de expresarse y la noción misma que ellos tenían de la verdad histórica. En una palabra, haría falta reunir sin prejuicios todo el material científico, paleontológico e histórico, epigráfico. Sólo así puede esperarse ver más claro en la naturaleza de ciertas narraciones de los primeros capítulos del Génesis. Con declarar "a priori" que estos relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra se dejaría fácilmente entender que en ningún modo la contienen, mientras que de hecho refieren en un lenguaje simple y figurado, acomodado a la inteligencia de una humanidad menos avanzada, las verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido" (Ibid., núm. 667).

Concretando más el pensamiento de la carta al cardenal Suhard diríamos que la historia primitiva de Gen 1-11 es una:

a) Historia teológica.

En Gen 1-11 no debe buscarse un tratado científico de cosmogonía, astronomía, cosmología o prehistoria, pues el autor no se coloca en ese terreno. Este fue el error de los adversarios de Galileo, y el mismo desenfoque padecieron también los concordistas de comienzos de siglo, que querían ver en Moisés un adelantado de la ciencia moderna.

"Se suele disputar, dice San Agustín, acerca de la forma y figura que las Sagradas Letras atribuyen a los cielos. Muchos discuten de estas cosas, en las que los autores

sagrados ni siquiera pensaron por no considerarlas necesarias para la vida eterna (*De Genesi ad litteram*, II IX, 20; PL 34, 270).

"El Señor no dijo en el Evangelio: 'Os envío al Parálito para que os enseñe lo que se refiere al camino del sol y de la tierra', ya que su propósito era hacer buenos cristianos y no científicos" (S. Agustín, "De Actis cum Felice Man", I, 10; PL, 422, 525).

El autor sagrado se coloca conscientemente en un terreno teológico. Quiere referir en un lenguaje sencillo, figurado y plástico, cual convenía a un pueblo poco cultivado, las verdades o presupuestos fundamentales de la economía de la salvación. Esta intención del autor debe ser tenida en cuenta cuando se trata de interpretar su pensamiento y enjuiciar el alcance histórico de sus afirmaciones. El espíritu humano, dice el P. Benoit, no suele abarcar la cosa en su totalidad (*objectum materiale*), sino que limita su atención a algún objeto parcial (*objectum formale*). El astrónomo estudia la luna en su formalidad de cuerpo celeste; el poeta habla de ella desde el punto de vista de la estética, y el pensador religioso la considera como obra de Dios y manifestación de su gloria. Cada uno se coloca en su vertiente y la verdad o falsedad de sus afirmaciones debe enjuiciarse solamente dentro de los límites que el autor se ha prefijado.

En nuestro caso concreto el autor se coloca en el terreno teológico, y en este terreno sus afirmaciones gozan del carisma de la inerrancia. Como estas verdades de carácter teológico son al mismo tiempo hechos concretos de orden histórico, la inerrancia garantiza a su vez la objetividad e historicidad de éstos. En este sentido, los once primeros capítulos del Génesis son históricos. Realmente Dios creó al principio del tiempo todas las cosas e intervino de una manera especial en la formación del hombre y la mujer, realmente los primeros padres fueron elevados al orden sobrenatural, realmente pecaron y su pecado afectó a toda la humanidad, etc. Todos estos son hechos históricos.

b) Historia Esquemática.

El autor sagrado ha llenado los cientos de miles de años de la prehistoria de la humanidad con unas breves narraciones dispuestas anacrónica y artificialmente. Las ma-

nifestaciones culturales del Gen 4, por ejemplo, nos llevan a los períodos *neolítico, calcolítico, bronce* y hasta el *hierro,* pasando por alto los tres largos períodos del *Paliolítico.* Prácticamente, el autor ha llenado toda la prehistoria con la narración del diluvio (cc. 6-8), precedida y seguida de dos genealogías de diez generaciones cada una: la primera (c. 5) cubre el largo espacio de tiempo que va desde Adam a Noé, y la segunda (11, 10-26) resume el período que va desde Noé a Abraham. Sumados los años que señalan estas veinte generaciones, las cuales resumen, según el texto sagrado, toda la prehistoria de la humanidad, tenemos 2.023 años según el TM, 2.324 según el Pentateuco Samaritano, y 3.509 según la versión de los LXX. A nadie se le oculta la inverosimilitud y artificialidad de estas cifras, sobre todo si se tiene en cuenta que el autor sagrado ha abultado ya de suyo desmesuradamente la edad de los distintos anillos genealógicos.

Es evidente que se trata de una reconstrucción artificial que quiere únicamente entroncar el pueblo elegido con el primer hombre, llenando de esta manera el gran vacío que se abría detrás de Abraham. Estas reconstrucciones artificiales eran conocidas en Mesopotamia, y siglos más tarde emplearía San Mateo un procedimiento parecido para trazar la genealogía del Salvador. El primer evangelista llena, con catorce generaciones cada uno, los tres períodos que van desde Abraham a David (ocho siglos), de David a la cautividad (cuatro siglos) y de la cautividad a Jesucristo (seis siglos). La reconstrucción es claramente esquemática y artificial, dada la desigualdad y desproporción de los períodos.

El mismo esquematismo y carácter artifical domina el primer relato de la creación (Gen 1, 1-2, 4a). La obra de Dios va escalonada en siete días, seis de trabajo y uno de descanso. La preocupación del autor es aquí litúrgica más que científica. La obra de la creación se describe, a su vez, dentro de los seis días de trabajo de una manera esquemática y artificial. En los tres días primeros tiene lugar la obra de *separación:* Dios separa la luz de las tinieblas; las aguas de arriba de las de abajo mediante el firmamento; la tierra, del mar. En los tres días siguientes tiene lugar la obra de *ornamentación,* es decir, se amueblan aquellos espacios que habían quedado libres mediante la obra de separación: viene en primer lugar el firmamento, que se ve adornado con el sol, la luna y las estre-

llas; siguen el mar y el aire, en los cuales encuentran asiento los animales terrestres y el hombre como señor de toda la creación.

El carácter artificial del relato de la creación se acentúa más cuando se considera el formulario estereotipado que se repite artificiosamente en cada una de las ocho obras de la creación; según este formulario, se corresponden la primera obra y la octava, la cuarta y la quinta, la segunda y la sexta, la tercera y la séptima. Este formulario tiene siete tiempos: a) fórmula introductoria; b) mandato; c) ejecución de la obra; d) descripción de la misma; e) imposición de nombre y bendición; f) aprobación; g) fórmula de conclusión. Pueden verse estos siete tiempos en la primera obra, la creación de la luz, que se narra en Gen 1, 3-5.

c) Historia popular.

El autor sagrado ha vertido su doctrina a través de un lenguaje popular, lleno de plasticidad y enriquecido con variedad de anécdotas, imágenes, rasgos pintorescos y hasta legendarios. El hagiógrafo no tiene escrúpulos en emplear como vehículo de sus ideas tradiciones populares tomadas de las literaturas vecinas: por ejemplo, la tradición del diluvio, de origen mesopotámico, y otros varios motivos mitológicos en los relatos de la creación, del paraíso, de la unión misteriosa de los seres—Elohim con las hijas de los hombres, de la torre de Babel, etc—. Naturalmente, todas estas tradiciones y motivos profanos pasan por el crisol de la inspiración y están al servicio del Monoteísmo y de la moral revelada.

También aquí conviene distinguir cuidadosamente entre la doctrina que el hagiógrafo quiere transmitir a sus lectores y el ropaje literario que la acompaña. Corremos el peligro de hacer mensaje bíblico de lo que es solamente vehículo o medio de expresión.

B) *Historia Patriarcal* (Gen 12-50).

Con las tradiciones patriarcales entramos ya dentro de los límites de la *historia* y pisamos terreno más firme. Con todo, la exégesis liberal se ha mostrado extremadamente negativa respecto de la historicidad del ciclo patriarcal y ha ideado distintas hipótesis que coinciden en negar la objetividad histórica del relato bíblico.

a) La *Escuela Crítica* por boca de Wellhausen, considera las tradiciones patriarcales como una creación tardía (s. IX) sin ningún valor histórico. El Israel del tiempo de la Monarquía habría querido reconstruir la prehistoria del pueblo elegido, y para ello el autor de estas tradiciones *retroyectó* hacia el pasado las condiciones etnológicas y las instituciones culturales de sus propios días. No faltan autores actualmente que siguen más o menos en la línea de la Escuela Crítica.

b) Según otros autores, los patriarcas no serían personajes históricos, sino *antiguas divinidades* de Canaán. Abraham y Sara serían las divinidades de Hebrón y Mambre; Isaac sería un dios de Berseba, y Jacob sería un dios de Transjordania o de Betel.

Esta hipótesis no tiene ningún argumento convincente en su favor. Los nombres de los patriarcas no aparecen nunca como nombres de dioses. Además, la tradición israelita nunca reconoció a los patriarcas como dioses ni les confirió carácter alguno divino.

c) Según D. Völter, las narraciones patriarcales serían la *transposición de mitos* egipcios. Es decir, Israel habría vertido con nombres propios y dentro de su marco palestinés mitos de origen egipcio. Los patriarcas serían, consiguientemente, *personajes* míticos. Esta hipótesis mítica tuvo gran actualidad a raíz de los descubrimientos de Ras Shamra. Una primera lectura de *mito de Keret* parecía descubrir paralelismos sorprendentes con la historia de Teraj y Abraham. En este caso, las narraciones patriarcales serían la transposición de mitos fenicios.

Un estudio más detenido de los textos, apoyado por ulteriores descubrimientos, demostró que no existía contacto alguno entre los mitos de Ras Shamra y los relatos patriarcales.

d) Si bien admiten en parte la historicidad de las tradiciones patriarcales, algunos autores consideran los patriarcas y demás personajes del ciclo patriarcal, no como personas individuales, sino como *epónimos colectivos* que representarían clanes o tribus enteras.

Ciertamente, los nombres de los patriarcas y otros epónimos se toman muchas veces en sentido colectivo, pero la mayor parte de las veces aparecen en la Biblia como nombres propios de personajes individuales.

Contra todo esta corriente de escepticismo se levanta hoy poderosa la voz casi unánime de la historia bíblica

en favor de la historicidad de las tradiciones patriarcales. Esta rehabilitación de la historia patriarcal se apoya en los recientes descubrimientos arqueológicos que han facilitado un mejor conocimiento de la primera mitad del segundo milenio a. J. C. Según las nuevas aportaciones de la arqueología, la versión que las tradiciones del Pentateuco dan de la vida patriarcal encuadra perfectamente dentro del marco geográfico, político, etnográfico, social y jurídico que ofrece el Medio Oriente entre los siglos XX y XV a. J. C. Es verdad que en ninguno de los documentos cuneiformes o jeroglíficos de esta época encontramos alusiones expresas y directas a los patriarcas israelitas, pero su emigración hacia Canaán está en consonancia con el movimiento de tribus y pueblos de que hablan estos documentos.

La vida de los patriarcas, su condición social, sus costumbres, su estructuración jurídica y hasta sus nombres se acoplan perfectamente al marco histórico que reflejan los documentos de *Marí, Nuzi, Ras Shamra, Alalah* y los *Textos de execración* egipcios. Las excavaciones en Palestina proyectan a su vez luz sobre los centros geográficos de la vida patriarcal.

La ciencia bíblica actual se caracteriza por su confianza en las tradiciones patriarcales. Todos los autores, sin embargo, están de acuerdo en reconocer en el ciclo patriarcal un género histórico especial que no coincide con los cánones de la historia moderna. El P. de Vaux califica la historia patriarcal de: i) *historia de familia,* que recoge los recuerdos que se guardaban en Israel de sus ascendientes, Abraham, Isaac, Jacob y José; ii) *historia popular,* que se entretiene en anécdotas personales y detalles pintorescos sin preocupación por encuadrar la vida de los patriarcas dentro de la historia universal; iii) *historia religiosa,* que hace intervenir directamente a la Divinidad en los momentos importantes y presenta todos los acontecimientos como providenciales. Esta concepción teológica, fundamentalmente exacta, silencia, sin embargo, la acción de las causas segundas. Además, la selección de los hechos, la explicación y la concatenación de los mismos, está en función de una tesis religiosa que quiere acentuar la existencia de *un* solo Dios, que ha elegido a *un* pueblo y le ha dado *una* tierra: este Dios es Yavé, el pueblo es Israel y la tierra es Canaán.

Estos capítulos son históricos, concluye el P. de Vaux,

en el sentido que narran a su manera hechos reales y dan una imagen fiel de los orígenes y desplazamiento de los ascendientes de Israel, de su marco geográfico y étnico, de su comportamiento moral y religioso.

MARCO CRONOLÓGICO DE LOS PATRIARCAS.

Los autores coinciden en colocar la historia de los patriarcas en la primera mitad del segundo milenio a. J. C. Dentro de este marco histórico se dividen las opiniones en una doble dirección:

a) La mayoría de los autores proponen fechas que se escalonan a lo largo de los siglos XIX-XVIII a. J. C. Este período corresponde al Imperio Medio egipcio y a la expansión amorrita en Siria-Palestina. Coincide con el gran movimiento de pueblos a lo largo del Creciente Fértil.

b) Otros autores, los menos, colocan la historia patriarcal hacia la época de El Amarma o algo antes (siglos XVI-XIV), coincidiendo con la presencia de los *Habiru* en Egipto o con la expansión Hurrita, si se colocan un poco antes.

Entre otras razones, se aduce en favor de esta sentencia el gran vacío que quedaría entre los patriarcas y Moises en el caso de colocar aquéllos al comienzo del segundo milenio a. J. C. Los patriarcas, por otra parte, parece que guardan algunas relaciones con los Habiru (cf. Gen 14, 13), los cuales no hacen su aparición hasta la época de El Amarna (1400-1350). Las influencias hurritas en las tradiciones patriarcales parecen confluir en el mismo sentido.

Recientemente, H. Cazelles ha propuesto una nueva sentencia que desdobla el bloque patriarcal. La emigración de Abraham y su instalación, de carácter pacífico, en sur de Palestina, donde engendró a Isaac, padre a su vez de Jacob, podría colocarse en el siglo XVIII a. J. C. A estos tres patriarcas y a las tribus procedentes de ellos, de ascendencia más bien *amorrita*, se unieron más tarde otras tribus o grupos de origen *hurrita* o *arameo*, los cuales, en virtud del sistema *Ben'ameh*, formaron con las anteriores un mismo bloque o federación. Esta segunda emigración encuadra bien en la época de El Amarna.

C) *Período mosaico* (Ex-Nu-Dt)

También sobre la realidad histórica del período mosaico han expresado sus dudas la *Escuela Crítica* y la más reciente *Escuela de A. Alt y M. Noth.*

Los estudios recientes se caracterizan, sin embargo, por una mayor confianza en las tradiciones que se refieren a Moisés y su obra. El pueblo que acaudilla Moisés es un pueblo humanamente insignificante y vive todavía al margen de la vida internacional. Por eso "ni las inscripciones de Siria-Palestina, ni los documentos cuneiformes, ni los textos egipcios sobre piedra o papiro" de la época hablan expresamente de él, excepción hecha de una alusión oscura de la estela del Faraón Mernefta. Pero los recientes descubrimientos confirman indirectamente el relato bíblico en cuanto ofrecen un marco histórico dentro del cual encuadran perfectamente la vida de Moisés y los hechos del Exodo:

— La estancia de los israelitas en Egipto está dentro del contexto de la emigración de pueblos asiáticos (v. gr., los *hicsos*), que buscaban en el fértil país del Nilo solución para sus crisis de hambre y escasez. El papiro Anastasi VI, que data del siglo XIII precisamente la época del Exodo, habla de beduínos de Edom que bajaron al delta empujados por el hambre, los cuales se establecieron con sus rebaños en Wady Tumilat, justamente donde habían morado también los israelitas.

— La versión que da el relato bíblico de la juventud de Moisés y de la vida de los hebreos en Egipto corresponde a lo que dicen las fuentes egipcias sobre la administración de la XIX dinastía en la región del delta.

— "La historia de las plagas encuentran su marco propio en Egipto, ya que la inundación de ranas, mosquitos, granizo y langostas son fenómenos que periódicamente se repiten en el país del Nilo. Lo mismo hay que decir del fenómeno del maná y de las codornices."

— El Exodo a través de Transjordania y la entrada de Canaán encuadra dentro del contexto político de Transjordania y Cisjordania, según han demostra-

do las exploraciones de **Nelson Glueck** y las excavaciones de Palestina.

La historicidad sustancial de los relatos del Exodo está exigida por todo el Antiguo Testamento y por la misma existencia de Israel:

a) Todo el A. T., vive de Moisés y del Exodo: el canto de Débora (Jue 5, 5), una de las piezas más antiguas del Antiguo Testamento, evoca ya la gesta del Exodo; Elías se vuelve hacia el Sinaí en busca de fuerza y consuelo para seguir luchando por el Yavismo; los profetas evocan los días del Exodo como el tiempo ideal cuyo recuerdo debe ser estímulo eficaz para la conducta del pueblo; los Salmistas cantan las maravillas y portentos del Exodo. Es imposible dar textos, pues habría que citar casi todas las páginas del A. T.

b) La misma existencia de Israel, con su religión e instituciones, es inexplicable, negada la historicidad de los acontecimientos del Exodo. El Exodo viene a ser para la Antigua Alianza lo que es la Resurrección para la Nueva, a saber, la suprema manifestación del poder de Yavé, que se proclama superior al Faraón, la máxima expresión del poder entonces conocido.

"Si se niega la realidad histórica de estos hechos (del Exodo) y de la persona de Moisés, se hace inexplicable toda la subsiguiente historia de Israel, su fidelidad al Yavismo y su adhesión a la Ley" (De Vaux, *Introducción al Pentateuco,* en la "Biblia de Jerusalén").

"Se debe reconocer, sin embargo, que la importancia de estos hechos para la vida del pueblo y el eco que encontraban en el culto les ha dado el color de una gesta heroica (v. gr., el paso del mar Rojo) y a veces de una liturgia (v. gr., la Pascua)" (De Vaux, ibid.).

Efectivamente, el Exodo del pueblo elegido de Egipto, su peregrinación a través del desierto y su entrada en Palestina no es más que una sucesión ininterrumpida de milagros: no hay ningún acontecimiento importante que no sea milagroso. Esta profusión del milagro constituye por sí sola un toque de atención: por una parte, nos debe poner en guardia contra una tal generalización; por otra parte, la coincidencia y unanimidad de las cuatro tradi-

ciones en este aspecto obliga a admitir un fondo milagroso real.

El género literario especial de esta literatura sobre los orígenes de Israel puede darnos la clave de una recta interpretación.

Nuestras narraciones no son un diario de viaje ni la compilación de testimonios de primera mano, sino recuerdos que se transmitían de generación en generación como alimento de la llama de la fe. Cada tradición acentúa a su manera el carácter milagroso de los acontecimientos. El autor inspirado que las reunió no tuvo inconveniente en yuxtaponerlas, incluso cuando los detalles eran difícilmente conciliables (v. gr., la separación de las aguas del mar Rojo, Ex 14), porque estas versiones distintas ponían de relieve cada una a su modo el alcance y significación de los milagros. La literatura posterior, desde el Deuteronomio al libro de la Sabiduría, pasando por los Salmos, se permite reelaboraciones y adaptaciones en *el mismo sentido. Se ha dicho que, si bien es necesario* admitir milagros reales en el curso del Exodo, debemos resignarnos no pocas veces a ignorar cómo sucedieron las cosas exactamente." (Lefebre, A., DBS V (1957) 1.302 -1.303). "No cabe duda que en la narración de los portentos del Exodo hay un tanto por ciento de épica nacional, en la que los hechos se idealizan y agrandan sobre un núcleo histórico primitivo. Sobre todo, lo milagroso se multiplica hasta la saciedad para recrear la imaginación religiosa del lector." (Colunga, A.-Cordero, G. M., *Pentateuco* (La Biblia comentada, I), p. 448.

La historia del Exodo es primordialmente "una *historia religiosa* de carácter *popular* y redactada cuando los hechos habían sido elevados a la categoría de épica nacional, lo que implica no poca "idealización" de aquéllos. Ante todo, se quiere destacar la intervención providencial de Dios en la liberación y formación del pueblo escogido, y por eso el hagiógrafo muchas veces prescinde de las causas segundas y considera a Dios como el guía de su pueblo en todas las vicisitudes de la peregrinación por el desierto. Sin duda alguna, la liberación de Egipto y la estancia de los israelitas en la estapa no se pueden explicar sin intervenciones preternuturales y milagrosas de Dios; pero esto no quiere decir que los milagros se produzcan en serie durante cuarenta años" (Ibid., p. 380).

FECHA DEL EXODO.

Los autores se dividen en dos sentencias principales:

a) El Exodo tuvo lugar en el siglo XV a. J. C., bajo la dinastía XVIII, durante el reinado de Amenofis II (1447-1420).

Los principales argumentos que se aducen en favor de esta sentencia son:

i) 1 Re 6, 1 dice que el templo fue inaugurado cuatrocientos ochenta años después de la salida de los israelitas de Egipto, lo cual nos lleva exactamente al siglo XV como fecha del Exodo, ya que el templo fuy inaugurado en el siglo X.

ii) Presencia de los Habiru en la carta de Abdikhiba a Amenofies III.

iii) Las excavaciones de Jericó y Ay, que prueban que estas ciudades estaban deshabitadas en el siglo XIII, fecha en que coloca el Exodo la segunda sentencia.

iv) La mención de Israel en la estela de Mernefta (1224-1214) como si el pueblo elegido residiera ya en Canaán. Como esta mención tiene lugar el siglo XIII, habría que suponer que el Exodo tuvo lugar antes.

b) El Exodo tuvo lugar en el siglo XIII, bajo la XIX dinastía egipcia, durante el reinado de Mernefta (1224-1214), o quizá mejor en la segunda mitad del largo reinado de Ramsés II (1290-1224).

Estos autores, que son los más, demuestran en primer lugar la insuficiencia de los argumentos de la sentencia anterior. Por lo que se refiere a la cifra de cuatrocientos años del 1 Re 6, 1, es artificial.

— Esta segunda sentencia explica mejor los datos de la Biblia sobre la esclavitud del pueblo elegido empleado en los duros trabajos de las grandes construcciones faraónicas en la región del Delta (Ex 1, 11). Fue durante la dinastía XIX y no durante la XVIII cuando tuvieron lugar estas obras. El nombre de la ciudad donde trabajaban los hebreos (Gen 47, 11; Ex 1, 11) coincide con Ramsés II.
— El Exodo israelita y su instalación en Palestina encuadra perfectamente con la debilitación del control egipcio sobre Siria-Palestina, que se acentúa

al final de la XIX dinstía y continúa durante la XX. Ni Josué ni los Jueces fueron molestados por los faraones, que estaban replegados en Egipto, lo cual no sucedía en la época de Tel Amarna.

— Las incidencias de Israel con los reinos de Edom y Moab a su paso por Transjordania se explican peor en esta segunda sentencia, según han demostrado las prospecciones de Nelson Glueck.

— Finalmente, las excavaciones de Betel-Ay, Dabir, Eglón, Lakis y Jazor prueban una invasión extranjera en Palestina en la segunda mitad del siglo XIII, que coincide con el comienzo de la Edad del Hierro. Esta invasión es, sin duda, la israelita.

IV

TEOLOGIA DEL PENTATEUCO

De suyo en esta tercera parte habría que estudiar sucesivamente la teología de cada una de las cuatro fuentes que integran el Pentateuco (J, E, D y P) y luego la teología del Pentateuco en su totalidad. De hecho, sin embargo, voy a exponer solamente la teología de J y P y la del Pentateuco en general. Por lo que se refiere al D yo sigo la tesis de M. Noth, que arranca este libro del Pentateuco y lo incorpora a la Historia Deuteronomista, que es su sitio original. Respecto del E me limito a enumerar algunas de sus características generales.

TEOLOGIA YAVISTA

A) DATOS HISTORICO-LITERARIOS

Extensión.

La tradición yavista cubre los tres grandes períodos del Pentateuco: a) Protohistoria o historia primitiva; b) período patriarcal; c) período mosaico. Donde J se muestra más original y su aportación se presenta más importante es en la historia primitiva. Sirviéndose de tradiciones de naturaleza y procedencia diversa, el J ha llenado el vacío que quedaba entre Abraham y el primer hombre de la siguiente manera: Creación, paraíso y caída (Gen 2-3); Caín y Abel (c. 4); unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres (6, 1-4); diluvio (cc. 6-8: aquí van fundidas las tradiciones J y P); tabla de las naciones (c. 10: de nuevo encontramos mezcladas las tradiciones J y P); relato de la torre de Babel (11, 1-9). La aportación de J sigue siendo importante en el período patriarcal. A él se deben la mayor parte de las tradiciones patriarcales, especialmente las referentes a Abraham, transmitidas a través de los santuarios del Sur (Hebrón, Mambré y Berseba). Las de Jacob giran en torno a los santuarios del centro (Betel, Penuel, Siquem). La tradición J es mucho más pobre en el período mosaico: sus informaciones sobre la estancia de los israelitas en Egipto y la liberación del pueblo elegido son muy fragmentarias; el J tiene su propia versión de los hechos del Sinaí (Ex 34); el resto de los acontecimientos del desierto tiene escasa cabida en J.

Tal como se conserva actualmente, la tradición J ofrece, pues, una narración bastante seguida y completa desde la creación del hombre hasta el final del período patriarcal. Sus datos son mucho más precarios y aislados para el período mosaico. Algunos autores atribuyen a J varios textos de los libros de los Jueces y Samuel, referen-

tes a los pasos previos al establecimiento de la monarquía (Jue 6, 11-24; 9, 1-6; 11, 1-11; 1 Sam 9, 1-10, 16; 11, 1-11).

A diferencia de las demás tradiciones del Pentateuco, en las que tiene mucha cabida el material legal, en J predomina el material narrativo.

Características literarias.

Al J le son propios una serie de términos y expresiones que constituyen un buen criterio para identificar los pasajes que le pertenecen: usa el término "Sinaí" en vez de Horeb; el de "cananeo" en vez de amorreo; el de "Israel" en vez de Jacob; para designar a Dios prefiere el nombre de Yavé, cuyo culto retrotrae hasta antes del diluvio (Gen 4, 26). El J se caracteriza también por su estilo de sabor popular, sin tecnicismos, pero rico, lleno de vida y colorido. Tiene predilección por las expresiones concretas y recurre con frecuencia a las etimologías populares para explicar usos, costumbres, nombre de personas y lugares. Está dotado de gran penetración sicológica, que le permite descubrir y presentar con habilidad el fondo de los corazones: la magnanimidad de Abraham, la astucia de Jacob, la avaricia de Labán. Nadie como él entre los autores bíblicos se ha adentrado en la sicología femenina: recuérdense los diálogos entre Eva y la serpiente, entre Rebeca y Eliecer, entre José y la esposa de Putifar.

El J destaca con facilidad sobre las demás tradiciones del Pentateuco en el arte de narrar. Casi todos esos pasajes, cuya belleza, ingenuidad y sencillez, nos han cautivado desde niños pertenecen al J: el relato del paraíso, la historia de Sodoma y Gomorra, el encuentro de Isaac con Rebeca, la patética belleza de la intervención de Judá en la historia de José, y el reconocimiento de José por sus hermanos.

Lugar de composición.

El J se escribe en el sur, probablemente en Jerusalén. Así lo prueba la cabida que en él tienen los santuarios del sur: Hebrón, Berseba, Cades y Jerusalén. Esta tesis se confirma por la preponderancia que concede a Judá en

la historia de José (Gen 37, 26; 43, 3; 44, 16-34; 38); a Caín, ascendiente de los quenitas, radicados en el sur de Judá (Gen 4; cf. Nu 34, 21-22); a Ammón y Moab (Gen 19, 30-38); a Sodoma y Gomorra, de la cuales solamente habla él (Gen 18 y ss.).

Fecha de composición.

La composición de J coincide con el nacimiento de la monarquía, i. e., durante los reinados de David y Salomón, más probablemente durante el reinado de éste último. La prueba es progresiva:

1.º La tradición J ha sido escrita antes de la muerte de Salomón, i. e., antes de la división del reino:

— Ausencia de polémica entre las tribus del norte y las del sur, que surge y se agudiza a raíz de la muerte de Salomón.
— El J no tiene inconveniente en recoger en su historia el paso de Abraham por las ciudades del norte (Siquem y Betel: Gen 12, 8; 13, 3; 28, 19).
— Recoge la historia de José, padre de Efraim y Manasés, las dos tribus más representativas del norte.
— El optimismo que rodea la elección de Abraham y su descendencia (Gen 12, 1-3) no se explica bien después de la división del reino.
— El optimismo con que habla de la tierra como "buena y espaciosa", se explica difícilmente después de la división, cuando el reino del sur quedó reducido a la tribu de Judá, pobre y escabrosa.

2.º No ha sido escrita antes de David:

— Habla en Gen 49, 10 del caudillo que debe surgir de Judá; en la bendición de Balaam habla de la "estrella de Jacob" y del "cetro de Israel", es decir, de un jefe que debe derrotar a Moab y Edom (Nu 24, 17-18): estos oráculos suponen ya la existencia y la experiencia de David, que fue quien derrotó a estos pueblos.
— La fusión de tradiciones de naturaleza y procedencia tan diversa en una síntesis tan perfecta como es la historia J sólo es posible después del estableci-

miento de la monarquía, que trajo consigo la reunificación de las tribus y la fusión de sus respectivas tradiciones en un patrimonio común de alcance universalista.

3.º Ha sido compuesta probablemente durante el reinado de Salomón:

— La calidad literaria de la obra.
— Su afinidad con la *Historia de la Sucesión al trono de David,* escrita asimismo durante el reinado de Salomón.
— Su espíritu ecumenista.

Ambiente cultural de Jerusalén.

El establecimiento de la monarquía trajo consigo la promoción cultural de Israel. La escuela de escribas creada a la sombra del palacio real fue el factor más decisivo en este sentido. Ocupadas en la obra de la conquista, las tribus no habían tenido tiempo ni reposo para dedicarse a las letras. Fue la paz davídica la que proporcionó un clima apto para dedicarse al cultivo de la ciencia y de la sabiduría. Con David, además, se pasa de una política reaccionaria y de represión a un régimen de apertura y asimilación. Se abre paso la corriente sapiencial, y en Jerusalén se leen las obras de las literaturas mediorientales. En este ambiente ha crecido, sin duda, el autor de la tradición J. Solamente cuando se tienen presentes estos presupuestos uno se puede explicar la existencia de una personalidad de la talla del yavista.

Aportación literaria de J.

El J no parte de cero en la composición de su magna obra histórico-teológica, sino que ha tenido a su disposición toda una selva de tradiciones antiguas, que los distintos grupos y tribus habían aportado al acervo común del reino unido por David. Incluso encontró ya reunidas y ordenadas en unidades parciales algunas de estas tradiciones. Más aún, G. von Rad cree que el J tuvo ya a su disposición un armazón, constituido por el antiguo Credo israelita (Dt 26, 5-9), que equivalía a una "historia salutis"

en embrión, pues figuraban en él tres artículos de fe ordenados en forma de secuencia histórica: elección de los patriarcas, salida de Egipto, donación de la tierra.

Contando ya con este esquema inicial, el J habría hecho, siempre según Von Rad, estas tres aportaciones: a) Inserción o inclusión (= Einbau) de la tradición del Sinaí, que no figuraba en el Credo antiguo del Dt 26, 5-9; b) ampliación y desarrollo (= Ausbau) de la historia patriarcal, que figuraba ya en el Credo, antiguo, pero muy resumida; c) prologación (= Vorbau) de todo el conjunto con Gen 1-11, es decir, con la protohistoria.

Otros autores suponen la existencia de una fuente escrita anterior a J, en la que ya estarían ordenadas de alguna manera las tradiciones antiguas. Esta hipotética fuente escrita anterior a J recibe distintos nombres: *Quenita* o *Edomita,* debido a la importancia que en ella tendrían las tradiciones del sur de Palestina y Transjordania; *Laica,* debido a la ausencia de alusiones al culto; *Nómada,* debido a su arcaismo y a la reticencia con que se expresa respecto de la vida sedentaria.

Tanto la explicación de Von Rad como la existencia de una fuente escrita anterior a J no pasan de ser meras hipótesis. En todo caso, la aportación literaria del J ha sido importantísima.

B) DIMENSION TEOLOGICA DEL J

¿Es el J un simple *colector* de tradiciones como quiere la escuela de la Historia de las Formas, o se trata de un verdadero *autor,* que aporta ideas teológicas propias, según intenta demostrar la escuela de la Historia de la Redacción?

Mientras H. Gunkel, el iniciador del método de la HF, le negaba a J toda originalidad y lo rebajaba al plano de un simple compilador de tradiciones, la ciencia bíblica actual, apoyada en el método de la HR, subraya la originalidad del J y pone de relieve su profunda aportación teológica. En la historia J, las tradiciones anteriores son retocadas, adaptadas y ordenadas al servicio de una teología nueva. Piénsese, por ejemplo, en las tradiciones de Gen 2-11, algunas de ellas procedentes incluso de poemas mitológicos. El J las ordenó de tal manera y las ha retocado con tal habilidad que el resultado final es una ele-

vadísima "historia salutis", de gran profundidad teológica. Igualmente, en ciclo patriarcal, donde abundan las leyendas etiológicas (v. gr. Gen 16; 18; 28; etc.). Es posible que el J haya encontrado ya síntesis parciales preexistentes, como acabamos de decir, pero en todo caso ha sido él quien dio a la obra su forma y redacción final, convirtiéndola en la primera historia de la Salvación. Hay autores que consideran al J como el pensador más original y más profundo de toda la historia del pensamiento humano.

Cierto, no resulta tarea fácil descubrir el pensamiento teológico del J, ya que a primera vista su obra se presenta como un conglomerado heterogéneo de tradiciones sin cohesión ni trabazón mutua. Cada una parece tener personalidad y sentido propios, sin relación con las demás. Por otra parte, en la historia J no abundan notas redaccionales ni reflexiones teológicas claras del estilo de las que encontramos, por ejemplo, en la historia Deuteromista. Con todo, estas reflexiones no faltan. Según el parecer de los exégetas, se descubre la mano del J en Gen 6, 5-8; 8, 21-22; 12, 1-9; 18, 17-33. A través de estos pasajes redaccionales, especialmente Gen 12, 1-3 y de otros retoques esparcidos a lo largo de la obra, trataremos de reconstruir la dimensión teológica del J.

1. Misión salvífica de Israel.

Como todos los escritos bíblicos, la historia J quiere dar una respuesta a los problemas del momento. Uno de estos problemas, el más importante, era precisar la posición de Israel con relación a los demás pueblos. La lucha por la existencia había sido la preocupación de las tribus hasta aquí, sin margen de tiempo para reflexionar sobre su propio destino y vocación. Pero, una vez que David logró dominar los enclaves cananeos del interior y hubo redondeado las fronteras del reino, entonces el incipiente movimiento profético empezó a meditar sobre la misión del pueblo elegido como tal. Este problema se planteaba con más urgencia y actualidad por el hecho de que Israel se veía elevado a categoría de gran reino, con una serie de pueblos satélites que giraban en torno suyo. ¿Cuál era el papel y la misión de Israel con relación a éstos y a los demás pueblos de la tierra? Este es uno de los interrogantes, el principal, que el J trata de responder.

Pero el J sabe que una respuesta válida sólo puede venir de la tradición. Para ello somete a examen las tradiciones antiguas, y el resultado será una síntesis histórico-teológica de gran envergadura, ordenada a proyectar su luz sobre la problemática creada por la nueva situación histórica de Israel.

Gen 12, 1-3.

El pasaje que mejor deja traslucir la intencionalidad teológica del J es Gen 12, 1-3. En primer lugar, se trata de un texto redaccional, compuesto por el propio J con el fin de configurar y dar sentido teológico a toda la obra. Por otra parte, estos versículos ocupan un lugar clave en el conjunto de la historia J, a saber, el momento de transición entre la protohistoria (Gen 2-11) y el período patriarcal (Gen 12-50), que coincide precisamente con la elección de Abraham como padre del pueblo elegido. De la importancia de este pasaje habla bien claro el hecho de que lo encontramos repetido otras cuatro veces más en momentos claves de la historia patriarcal (Gen 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; cf. 27, 29; Nu 24, 9). He aquí el texto traducido literalmente:

Yavé dijo a Abraham: *Sal* (= lek, imperativo) *de tu tierra y de tu patria y de la casa de tu padre hacia la tierra que yo te mostraré, de manera que yo pueda hacer de ti* (='e' eseka) *una nación grande, bendecirte* (= 'abarekeka) *y hacer grande* (= 'agadelah) *tu nombre, que servirá de bendición*; *de manera que yo pueda bendecir* (= 'abarakah) *a quienes te bendigan y maldecir* (= 'a' or) *a quien te maldiga, y así, en ti se bendecirán todas las familias de la tierra* (Gen 12, 1-3).

Aun a costa de la elegancia, esta traducción trata de reflejar lo más exactamente posible el original hebreo. Los tres versículos forman un período que presenta la siguiente estructura sintáctica: un imperativo en la oración principal, del que dependen cinco oraciones consecutivas, con el verbo en imperfecto, para concluir en el v. 3b con una oración en perfecto de sentido final, que tiene por sujeto, no a Dios, como sucede en las cinco oraciones consecutivas, sino a las familias de la tierra. Esta disposición sintáctica indica que todas las promesas que se hacen a

Abraham a lo largo de las cinco cláusulas consecutivas están ordenadas a las familias de la tierra, que son el sujeto de la oración climax de todo el período, y que constituyen los verdaderos beneficiarios.

Sentido salvífico de Gen 12, 1-3.

Gen 12, 1-3 no constituye tanto el comienzo del período patriarcal cuanto la conclusión de la protohistoria (Gen 2-11). Según J, la historia de la humanidad hasta Abraham viene a ser una secuencia de claudicaciones por parte del hombre, a las que siguen los correspondientes castigos de Dios; pero, éstos no son totales ni definitivos, sino que van acompañados del perdón y la gracia divina:

a) Pecado original.
Expulsión del paraíso.
Promesa salvífica: la descendencia de la mujer triunfará (3, 15).

b) Fratricidio de Caín.
Expulsión de la tierra cultivable.
Gracia divina: Puso una señal sobre Caín (4, 15).

c) Pecado de los hijos de Dios con las hijas de los hombres.
Diluvio.
Gracia divina: Perdona la familia de Noé, germen de una humanidad nueva.

d) Insolencia de los hijos de Noé en Babel.
Confusión de lenguas y dispersión sobre la haz de la tierra.
Gracia divina... (?).

En los tres primeros casos, junto al castigo aparece siempre la gracia y actividad salvífica de Dios: Adam y Eva fueron expulsados del paraíso, pero, al mismo tiempo, recibieron la promesa de que la descendencia de la mujer triunfaría sobre la serpiente y su descendencia, es decir, sobre el principio del mal. Caín se ve obligado a abandonar la tierra cultivable para vagar errante por el desierto, pero Yavé le puso una señal protectora para que nadie le hiciese daño. Los hijos de Dios, al mezclarse con las hijas de los hombres desencadenan el diluvio, pero Dios se reserva la familia de Noé como germen de una humani-

dad nueva. Solamente en el último caso, en el pecado y castigo de Babel, parece estar ausente la actividad salvífica de Dios. ¿Cuál será la suerte de la humanidad obligada a dispersarse sobre la haz de la tierra en variedad de lenguas y pueblos a raíz del pecado de Babel? ¿La dejará Dios abandonada a su propio destino? ¿Habrá renunciado Dios a su designio salvífico ante las repetidas y crecientes claudicaciones del hombre?

La respuesta la hallamos en Gen 12, 1-3, en la elección de Abraham y en las promesas que Dios le hace: "En ti se bendecirán todas las familias de la tierra". ¿Cuáles son estas familias? Ya lo sabemos por Gen 2-11, especialmente por la tabla de las naciones de Gen 10 y por el relato de la torre de Babel, Gen 11, 1-9, que en la historia J preceden inmediatamente al llamamiento de Abraham, ya que Gen 11, 10-27. 31-32, pertenecen a P. Gen 2-11, no solamente nos dan a conocer quiénes son los beneficiarios de la bendición prometida a Abraham, sino que nos muestran, además, y nos explican el porqué éstos necesitan la bendición-salvación que Dios promete realizar a través de Abraham y su descendencia.

Gen 12, 1-3 vienen a ser, pues, la conclusión de la protohistoria. Son, además, como una réplica a Gen 3-11. Mientras en estos primeros capítulos del Génesis la palabra-motivo era "maldición", en Gen 12, 1-2, la palabra-clave es "bendición". Se da la feliz coincidencia de que en estros tres primeros versículos de Gen 12, la raíz "bendición" se repite cinco veces, exactamente las mismas que se lee la palabra "maldición" en Gen 3-11 (véanse: 3, 14. 17; 4, 11; 5, 29; 9, 25).

En el "nombre" que Yavé promete engrandecer (Gen 12, 2), debe verse asimismo, sin duda, una réplica del episodio de la torre de Babel (11, 4).

Alcance universalista de la elección de Abraham.

En Abraham parece estrecharse el horizonte de la historia hasta quedar reducido a los límites de una sola familia, más de una sola persona. Hasta aquí las preocupaciones del J habían sido de alcance universal, la Humanidad entera con sus problemas trascendentales: el pecado, la muerte, el dolor, el amor, etc. Pero esta reducción del ángulo visual es sólo aparente. La elección de Abraham no

significa exclusión de los demás, sino todo lo contrario. Es una elección universalista en favor de todos los pueblos de la tierra. Cualquiera que sea la interpretación que se dé a la bendición prometida a Abraham ("En ti se bendecirán o en ti serán bendecidas todas las familias de la tierra"), siempre será verdad que dicha bendición ha sido otorgada al patriarca, no tanto a título personal y familiar, cuanto en función de todos los pueblos. Haciendo una *transposición de las palabras que la carta a los Hebreos* aplica al sacerdote, podríamos decir que Abraham ha sido tomado de entre las naciones y ha sido constituido en favor de las naciones (Hebr 5, 1).

Gen 12, 1-3 en el contexto de los reinados de David-Salomón.

Por boca de Natán, Yavé dice a David estas palabras: "Voy a hacerte un nombre grande como el nombre de los grandes de la tierra" (2 Sam 7, 9). Quiere decir que en David toma forma concreta y tangible la promesa hecha a Abraham ("Haré grande tu nombre": Gen 12, 2), como *réplica del autonombre que querían labrarse los constructores* de la torre de Babel (Gen 11, 4).

Igualmente, en la grandeza cuasi imperial que ha alcanzado el Israel de David y Salomón el J ve, sin duda, el cumplimiento de la promesa y la bendición patriarcal ("Haré de ti una nación grande y te bendeciré": Gen 12, 2).

Finalmente, el J cree que en la promesa hecha a Abraham se encuentra la clave de solución al problema planteado por la nueva situación histórica, a saber: la actitud que el imperio davídico-salomónico ha de adoptar con relación a los demás pueblos. Según J, Israel tiene desde el primer momento de su elección la misión universalista de servir de bendición a todos los pueblos de la tierra. La actitud de Israel frente a sus vasallos no puede ser la de los demás soberanos, basada en la ley de la fuerza y la superioridad, sino que debe seguir una política integracionista, de acuerdo con la misión ecumenista que Dios le ha confiado.

Este espíritu abierto y optimista que anima la historia J encuadra perfectamente en la corriente humanista que se inicia en Israel con el nacimiento de la monarquía. Tanto en el terreno cultural como en el político e incluso

religioso, la monarquía davídica marca el paso de una política agresiva y aislacionista a un humanismo abierto e integrador. Este es el espíritu de la corriente sapiencial que se ve favorecida con el nacimiento de la monarquía.

Gen 18, 16-19 (= Abraham).

Como era de esperar, dada la importancia que le atribuye en su obra, el J repite la bendición de Abraham otras dos veces, en momentos importantes de su obra: en vísperas del nacimiento de Isaac, el hijo de la promesa (Gen 18, 16-19) y a raíz del sueño de Jacob en Betel (28, 13-16). Las tradiciones posteriores, interpretando fielmente el pensamiento del J, la han repetido otras dos veces más: Gen 22, 15-18 y 26, 1-5.

A Yavé le parece una incorrección llevar a cabo el juicio sobre Sodoma sin ponerlo en conocimiento de Abraham. Y la razón es altamente significativa: "Siendo así que Abraham ha de convertirse en una nación grande y poderosa, y que en él van a ser bendecidas todas las naciones de la tierra" (18, 18). La formulación corresponde exactamente a Gen 12, 1-3. La expresión "nación grande y poderosa" tiene, sin duda, como transfondo histórico los reinados de David-Salomón. La ciudad misma de Sodoma debía ser un tema de actualidad en los días del J, ya que era a través de las hijas de Lot (Gen 19, 36-38) como habían nacido los moabitas y los ammonitas, los dos pueblos convertidos por David en vasallos del imperio israelita.

La razón última de por qué Yavé se cree obligado a poner en conocimiento de Abraham el castigo que pesa sobre Sodoma es que en él y su descendencia encontrarán la bendición todos los pueblos. Es decir, en virtud de la misión ecumenista que le ha sido encomendada, Abraham tiene una cierta responsabilidad sobre todos los pueblos, y Yavé no quiere herir a Sodoma sin comunicárselo previamente al patriarca. La bellísima oración de Abraham en forma de regateo con Dios es un ejemplo concreto de su misión universalista. De haberse salvado Sodoma, tendríamos, asimismo, un ejemplo de cómo un pueblo amenazado puede encontrar en Abraham y su descendencia la salvación. La depravación de Sodoma había llegado tan lejos que la oración de Abraham no pudo ser atendida. Pero su misión intercesora no perdía, por eso, toda su

fuerza y relieve. Y esto le bastaba al J, a quien interesa, sobre todo, hacer caer en la cuenta de su misión de pueblo intercesor al Israel de su días. Israel no puede seguir la política de los demás imperios medioorientales. Frente a los pueblos que le están sometidos, Israel debe estar más pronto a la acción salvífica que no a la represión punitiva.

Gen 26, 1-5 (= Isaac).

Aun a costa de introducir un anacronismo, el J presenta a Abimelec como "rey de los filisteos" (v. 1). (Véase la versión E de la historia de Isaac en Gen 20-21 donde no figura esta precisión etnológica). Ello equivale a presentarlo como enemigo por antonomasia de Israel y, además, nos coloca en el contexto histórico del J, ya que los filisteos fueron vencidos por David (2 Sam 8, 1) y eran uno de los pueblos vasallos del imperio salomónico. Un autor posterior, en perfecta consonancia con la teología J, ha añadido los vv. 4-5, que reproducen, lo mismo que en 22, 15-18, la bendición clave de Gen 12, 1-3.

De nuevo el J subraya la conducta de un patriarca, esta vez Isaac, en medio de los pueblos extranjeros. El comportamiento de los antepasados debía señalar el camino a seguir en el presente. Cuando se muestra infiel a su misión, no solamente no llega la bendición, sino que incluso amenaza la desgracia (v. 10). Las expresiones de los vv. 12-13 ("Yavé le bendecía y el hombre se hacía grande y adquiría más y más grandeza, hasta que llegó a ser muy grande") están calcadas en Gen 12, 2. A la vista de esta prosperidad, los filisteos le tenían envidia (v. 14b). Y en el v. 28 dicen: "Hemos visto claramente que Yavé está contigo y hemos dicho: ¡Ea, haya un juramento entre nosotros, entre tú y nosotros, y vamos a hacer un pacto contigo de que no nos harás mal, como tampoco nosotros te hemos tocado a ti; no te hemos hecho sino bien y te hemos dejado ir en paz, oh bendito de Yavé!". Nos hallamos metidos de lleno en el tema J: Las naciones no pueden encontrar la bendición más que en Isaac, el único bendito de Yavé. Mientras Abraham actuaba en favor de las naciones por vía de intercesión, Isaac lo hace mediante la alianza, que transforma la hostilidad (v. 27) en paz y armonía (vv. 29-31).

Gen 28, 13-16 (= Jacob).

Ante todo, debe ser puesta de relieve la importancia que la transmisión de la bendición reviste en el caso de Jacob. La suplantación de Esaú por parte de su hermano alcanza características cuasi dramáticas (Gen 27). Merece atención especial, asimismo, la fórmula empleada por Isaac para bendecir a Jacob (Gen 27, 27-29). Sobre todo la última sentencia ("¡Quién te maldijere, maldito sea, y quien te bendijere, sea bendito!", v. 29c), evoca necesariamente la expresión de Gen 12, 3a, y nos pone en la pista de la posible fuente que tuvo el J para redactar su texto clave de Gen 12, 1-3.

Aprovechando la tradición de Betel, el J ha introducido también en el ciclo de Jacob el tema de la bendición de los pueblos a través de los patriarcas. Esta vez la bendición llega a las naciones, no por vía de intercesión (Abraham) ni por medio de alianzas (Isaac), sino a través del contacto directo con la descendencia patriarcal, que se multiplica y se extiende en las cuatro direcciones cardinales (Gen 28, 14). Esta imagen de la descendencia patriarcal mezclada entre las naciones reflejaba bien la realidad histórica del Israel contemporáneo del J.

En Gen 30, 27. 30 el arameo Labán hace ante Jacob la siguiente confesión: "Yo estaba bajo un maleficio, pero Yavé me ha bendecido gracias a ti". Por su parte, Jacob dice también: "Bien poca cosa tenías antes de venir yo, pero ya se ha multiplicado en abundancia y Yavé te ha bendecido a mi llegada". Detrás de estas palabras de Labán y de Jacob es fácil adivinar la presencia de los arameos, otro de los pueblos vasallos del imperio davídico-salomónico.

La historia de José.

Ya no son los moabitas y ammonitas (con Abraham), los filisteos (con Isaac) y los arameos (con Jacob), pequeños reinos vasallos del área de Palestina, los que entran en contacto con la bendición patriarcal, sino el antiguo y poderoso imperio egipcio. La historia del último de los patriarcas le va a servir al J para demostrar su tesis una vez más.

Gen 50, 20 resume la misión de José en estas palabras: "Aunque vosotros pensasteis hacerme daño, Dios lo pen-

só para bien, para hacer sobrevivir, como hoy ocurre, a pueblos numerosos". Si bien este texto pertenece a la tradición E, sin embargo, recoge con fidelidad el sentido de la historia de José. En todo caso, el pensamiento del J en relación con el alcance ecumenista de la misión de José nos ha sido conservado en Gen 39, 5: "Desde que le encargó de toda su casa y de todas sus cosas, Yavé bendijo la casa del egipcio en atención a José, extendiéndose la bendición de Yavé a todo cuanto tenía en casa y en el campo".

La bendición divina llegó a Egipto a través de la sabiduría de José. La conducta de José podía ser un buen ejemplo a seguir por el sabio Salomón y los consejeros de la corte de Jerusalén.

Como se ve, en la historia de José no encontramos repetida la bendición de Gen 12, 1-3, como ocurría con los patriarcas anteriores. Ya dijimos más arriba que no conservamos en su integridad la obra del J. Cabría pensar que en la edición original figuraba la referida bendición, la cual habría desaparecido en los retoques sufridos por J al ser fundido con las demás fuentes del Pentateuco.

El Exodo.

En Ex 12, 31-32 leemos: "Levantáos y salid de en medio de mi pueblo, vosotros y los hijos de Israel e id a dar culto a Yavé, como habéis dicho. Tomad también vuestros rebaños y vuestras vacadas, como dijisteis. Marcháos y bendecidme también a mí". De suyo ya enfáticas, estas palabras del faraón adquieren mayor relieve cuando se advierte el contraste que el autor ha querido establecer entre este texto y Ex 10, 28-29. A lo largo de las plagas había mediado un diálogo entre Moisés y el faraón, y éste último había pedido repetidas veces al caudillo de los israelitas que intercediese por él ante Yavé: "Pedid a Yavé que aparte las ranas de mí..." (Ex 8, 4); "Rogad a Yavé que cesen ya los truenos" (9, 28); "Rogad a Yavé que aparte de mí esta mortandad" (10, 17). Pero aquí en 10, 28-29 se produce ya la ruptura total: "Dijo el faraón a Moisés: ¡Retírate!...". Moisés replica secamente: "¡Tú lo has dicho...!".

A pesar de ello, el faraón llama de nuevo a Moisés, no para reanudar las negaciaciones, sino para autorizar sin condiciones la salida de los israelitas con el fin de que

rueguen por él en la fiesta que van a celebrar en el desierto para que Yavé le bendiga. Implícitamente, el faraón reconoce que hasta la fecha Egipto se hallaba bajo la maldición de Yavé.

En el relato de las plagas y de la salida de Egipto tendríamos, pues, una demostración práctica de la bendición prometida en Gen 12, 1-3 a Abraham: "Bendeciré a quienes te bendigan, maldeciré a quienes te maldigan". El medio como se llevará a cabo la bendición en favor de Egipto será, como en el caso de Sodoma por vía de intercesión. El faraón pide a los israelitas que se acuerden de él y de su pueblo en la fiesta que van a celebrar. El faraón muestra, incluso, la convicción de que la bendición de Yavé puede venir sobre Egipto, aunque los israelitas se encuentren a distancia lejos del país.

Esta presentación de la historia de las plagas y de la salida de Egipto es propia del J. Dada la tradicional tensión y enemistad entre Israel y Egipto, este ejemplo del faraón tenía un valor paradigmático para los contemporáneos del J. La bendición de la que es depositario Israel está destinada a todos los pueblos, incluso a los enemigos.

El Sinaí.

La brevedad con que el J trata los hechos del Sinaí contrasta con el amplio espacio que dedica a las tradiciones patriarcales y a los episodios del Exodo. ¿No habrá que buscar la explicación en el hecho de que los acontecimientos del Sinaí no se prestaban para poner de relieve su tesis universalista? Mientras las tradiciones patriarcales y la historia del Exodo ponían a Israel en contacto con ciudades, tribus y pueblos extranjeros, y le daban ocasión al J para subrayar la misión ecumenista de Israel en medio de ellos, la teofanía sinaítica y la revelación de los mandamientos eran hechos privados, propios del pueblo elegido. Cierto, se trataba de acontecimientos de la máxima importancia y el J se ha visto obligado a dejar constancia de ellos, pero sin extenderse excesivamente.

Oráculos de Balaam.

La misión de Israel como depositario de la bendición adquiere gran importancia y relieve en los oráculos de

Balaam. Este adivino había sido llamado por Balac, rey de los moabitas, para que maldijese a Israel, pero se interpuso Yavé, y después de vanas tentativas, tanto Balaam como Balac se convencieron de que la bendición tenía su asiento en medio de Israel: Nu 24, 5-9. Lo mismo que el faraón egipcio, también Balac reconoce que Israel es depositario de la bendición. Así lo expresan las sentencias finales: "¡Bendito el que te bendiga! ¡Maldito el que te maldiga!". Lo mismo que los egipcios, los moabitas se han negado hasta ahora a acogerse a la bendición de Israel, pero esta negativa los coloca bajo la maldición.

En resumen.

Ante la nueva situación creada en Israel con motivo del establecimiento de la monarquía y las conquistas de David, que elevaban el nivel del pueblo elegido a la categoría de gran imperio, el J se para a reflexionar y llega a la *conclusión de que la misión de Israel con relación* a los pueblos vasallos, e incluso con relación a todos los pueblos de la tierra, es una misión ecumenista y salvífica. Para demostrar su tesis recurre a la historia y se remonta incluso hasta los orígenes mismos de la humanidad y del mundo. El resultado de su meditación es esa gran síntesis histórico-teológica en la que Israel queda perfectamente encuadrado en el centro de la historia y de la humanidad como depositario de la bendición y fermento salvífico. Lo mismo que luego dirá Cristo de sí mismo, la misión de Israel es positiva: servir de bendición, pero los que se niegan a recibirla caen, por ello mismo, bajo la maldición. Es decir, la postura de los pueblos ante Israel determina su respectiva suerte (cf. Jn 3, 17-18).

La presencia de los distintos pueblos extranjeros que se cruzan con Israel durante las sucesivas etapas, patriarcal y mosaica, le dan al J ocasión para corroborar su tesis y señalar caminos concretos de cómo Israel ha de cumplir su misión salvífica: por vía de intercesión (Abraham-Sodoma); a través de alianzas (Isaac-Abimelec); por vía del fermento entre las naciones (Jacob-arameos); poniendo la sabiduría al servicio de los demás pueblos (José-Egipto); por vía de intercesión y perdón (Moisés-faraón).

Naturalmente, nos hemos fijado en los pasajes más

significativos y probativos. Pero el lector tiene ya la clave para leer dentro de esta perspectiva ecumenista la historia J.

La tradición posterior.

No es sólo el J el que interpreta en sentido ecumenista la bendición prometida por Dios a Abraham en Gen 12, 1-3.

Con referencia clara a dicha bendición dice *Isaías*: "Aquel día será Israel tercero con Egipto y Asur, objeto de bendición en medio de la tierra, pues le bendecirá Yavé Sebaot: ¡Bendito sea mi pueblo Egipto, bendita la obra de mis manos Asur, y mi heredad Israel!" (19, 24-25). La bendición prometida a Abraham y a su descendencia actúa como fermento y principio de unión entre las naciones. La eficacia de la bendición patriarcal adquiere mayor relieve cuando se tiene en cuenta que Egipto y Asur eran enemigos irreconciliables de Israel y enemigos entre sí. Esta es la razón precisamente de que los cite juntos este texto de Isaías de alcance universalista.

En la misma perspectiva ecumenista coloca la bendición de Abraham el profeta *Zacarías*: "Y sucederá que así como habéis sido maldición entre las naciones, casa de Judá y casa de Israel, así os salvaré yo y seréis fuente de bendición...". "En aquellos días diez hombres de todas las lenguas de las naciones asirán por la orla del manto a un judío diciendo: Queremos ir contigo, porque hemos oído decir que Dios está con vosotros" (8, 13. 23). El contenido de la bendición patriarcal es interpretada de nuevo por Zacarías en sentido universalista. El pueblo de Israel es fuente de bendición en cuanto actúa como principio de reunificación de todos los pueblos.

El *Salmo 47, 10* canta como ya cumplida la promesa hecha a Abraham: "Los príncipes de los pueblos se reúnen con el pueblo del Dios de Abraham". Es decir, la naciones, juntamente con Israel, no forman ya más que un pueblo del Dios de Abraham, que ve cumplida la promesa patriarcal: "En ti serán bendecidos todos los pueblos de latierra".

La bendición de Abraham es uno de los textos en que los autores del *Nuevo Testamento* apoyan el alcance universalista del Evangelio sin distinción de lengua ni de raza. La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció con antelación a Abraham esta

buena nueva: "En ti serán bendecidas todas las naciones" (Gal 3, 8; cf. v. 14). Según el razonamiento de Gálatas, en Cristo, descendencia de Abraham (3, 16), encuentra pleno cumplimiento la buena nueva o la promesa hecha a Abraham, en el sentido de que por la fe en Cristo todos sin distinción de judíos y gentiles, todos son justificados, todos llegan a ser hijos de Abraham (3, 7), hijos de Dios (3, 26), todos son revestidos de Cristo, en el que "ya no hay judío ni griego; ni sclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en Cristo Jesús" (3, 28). La bendición de Abraham alcanza su pleno cumplimiento en cuanto recobra en Cristo, descendencia de Abraham, su unidad original, sin distinción de raza, sexo o condición social.

En su segundo discurso de los *Hechos* (3, 25) S. Pedro cita Gen 12, 3 en la misma perspectiva universalista. La bendición prometida a Abraham encontrará su realización en la persona de Cristo resucitado y alcanzará *primero* (*proton*) a los judíos (v. 26). Este *primero* (*proton*) supone, aunque no se diga expresamente, que habrá un *después* (*epeita*) para los paganos. Quiere decir que Pedro interpreta la bendición prometida a Abraham en Gen 12, 3 ("En tu descendencia serán bendecidas todas las naciones": cf. Hechos 2, 39) en el más amplio sentido universalista.

La reunificación de la humanidad a través de Abraham y su descendencia encuentra una expresión clara y plástica en el milagro de *Pentecostés* (Hch 2, 1-13). La larga lista de naciones presentes en Jerusalén ("todas las naciones que hay bajo el cielo", v. 5) y el hecho de entender todos la lengua de los Apóstoles (vv. 6-11) evoca, por contraste, el episodio de la torre de Babel (Gen 11): en Babel, confusión de lenguas y dispersión de pueblos; en Pentecostés las naciones se reúnen en Jerusalén y entienden todas la lengua de los Apóstoles. El alcance universalista del Pentecostés cristiano adquiere mayor relieve cuando se le compara con el judío, que conmemoraba la promulgación de la Ley y la conclusión de la Alianza entre Dios y su pueblo reunido en asamblea (= *ecclesía*, cf. Hch 7, 38). A pesar de ciertas tradiciones judías que concedían a los acontecimientos del Sinaí un cierto alcance universalista, en la práctica, sin embargo, la Ley y la Alianza eran propiedad exclusiva del pueblo judío, y era necesario judaizar para pertenecer al pueblo de Dios. Más

aún, la Ley se había convertido en una barrera de separación y fuente de enemistad (Ef 2, 14-15) que tenía a la humanidad escindida en dos bloques irreconciliables. En el Pentecostés cristiano la Ley da paso al Espíritu y nace el pueblo de Dios de la Nueva Alianza, la Iglesia, sin discriminaciones ni fronteras. La Iglesia del Espíritu Santo rompe las estrecheces y discriminaciones raciales, lingüísticas, legales e institucionales del antiguo pueblo de Dios y se hace universal en todas sus dimensiones: la Iglesia no se identifica con ningún pueblo particular, como sucedía en la Antigua Alianza, sino que todos, sin necesidad de perder su fisonomía propia, lengua, instituciones o cultura, tienen cabida en ella.

Espiritualización y trascendencia de la bendición.

Merece la pena llamar la atención sobre la evolución seguida por la bendición prometida a Abraham. En sus orígenes, el contenido de la bendición no trascendía los límites del orden material. La bendición llegaba a los pueblos que se cruzaban en el camino de los patriarcas y del pueblo elegido en forma de bienes materiales, sobre todo, la vida, la fecundidad y la prosperidad material. En los profetas y en los Salmos la bendición se va haciendo más espiritual: se refiere, sobre todo, a la reunificación de los pueblos paganos con Israel. Pero más que una realidad, es todavía una esperanza y un deseo. Es en el Nuevo Testamento cuando la esperanza se convierte en realidad y tiene lugar la reunificación de todos los pueblos en la Iglesia. La reunificación de los pueblos en Cristo se realiza, además, en un nivel tan profundo y con tal amplitud que nos colocan a distancias insospechadas por el Antiguo Testamento.

2. La monarquía, institución salvífica.

Según el J, la misión salvífica que pesa sobre toda la colectividad de Israel, recae de manera especial sobre el rey. En virtud de la llamada "personalidad corporativa", el rey era como la encarnación y la personificación de toda la comunidad. Además, la misión salvífica era propia y específica de los reyes. Este papel soteriológico de los reyes no era más que una consecuencia lógica de su

carácter religioso y sagrado como vicarios de Dios. En Egipto el faraón, no solamente ejercía funciones sagradas, sino también divinas. En todo el Medio Oriente, en general, los ciudadanos concentraban sus esperanzas en el rey: de él esperaban la salvación material y espiritual.

En Egipto, por ejemplo, un himno de Senusrit III dice:

Ha venido a nosotros,
ha hecho vivir al pueblo de Egipto,
ha puesto fin a sus aflicciones,

....

Otro himno egipcio describe el reinado de Ramsés IV en estos términos:

Los que habían huído retornan a sus ciudades,
los que se habían escondido reaparecen de nuevo,
los que padecían hambre reciben alimento,
los que padecían sed encuentran agua,
los que estaban desnudos se ven vestidos,
los que andaban en harapos llevan buenas ropas,
los que estaban en prisión recobran la libertad,
los que estaban en cadenas recobran la alegría,

....

En Mesopotamia, Asurbanipal se expresa en sentido similar:

Desde que Asur, Sin..., me hicieron subir al trono, Adad hizo correr sus lluvias; Ea abrió sus fuentes; el trigo creció cinco codos hasta la altura de las espigas; la recolección fue abundante...

El sacerdote Abdad-sum-usur se dirige al mismo Asurbanipal en estos términos:

Samas y Adad... han fijado para el rey, mi señor... un buen gobierno, días de justicia, años de derecho, lluvias abundantes, crecimientos frondosos, buen comercio...; los que padecían enfermedad se ven curados; los hambrientos se ven saciados; los flacos engordan; las mujeres paren; con gozo dicen a sus niños; el rey nuestro señor, te hace vivir.

En este contexto se sitúa el Salmo 72 de la Biblia, que celebra la figura del rey israelita como la clave de la vida material, social y moral del pueblo. También 2 Sam 19, 10 presenta al rey como el libertador y el 2 Re 13, 5 lo califica de "salvador". En 2 Re 2, 26 se implora la acción salvífica del rey.

Esta ideología o teología monárquica explica la honda preocupación que han sentido siempre los pueblos por el problema sucesorio y dinástico. La experiencia demostraba que los reyes estaban sujetos a la enfermedad y la muerte, lo mismo que los demás mortales. De ahí que, a partir de un cierto momento, la atención de los pueblos no se centra tanto en el rey presente cuanto en su posible sucesor. En el caso concreto de la historia J la fe y la esperanza de Israel no se apoyan ya tanto en la figura de un David decrépito que envejece cuanto en su sucesor.

En el momento en que J concibe y escribe su obra está candente en Jerusalén el problema sucesorio-dinástico. Así lo demuestra la llamada *Historia de la Sucesión de David,* contemporánea de la historia J. De ella diremos algo en el apartado siguiente.

Defensor de la vocación universalista de Israel y convencido de que esa misión ecuménico-soteriológica se llevará a cabo a través del rey, el J no disimula sus simpatías por la institución monárquica y más concretamente por la dinastía davídica. He aquí algunos datos y pasajes que muestran su tendencia monárquica:

a) Las promesas que Dios hace a Abraham se le hacen a él y a su "descendencia". De ahí la preocupación del J por seguir la línea de la descendencia de Abraham a través de sus múltiples incidencias (piénsese, por ejemplo, en el caso casi dramático de Esaú-Jacob). Para el J el depositario de la bendición es Salomón, que entronca con Abraham a través de David, Judá, Jacob, Isaac.

b) El J subraya que las promesas no se transmiten necesariamente a través de los primogénitos, como lo exigiría la ley natural, sino que Dios procede libre y graciosamente. Se complace en Abel y no en Caín; elige a Isaac y no a Ismael; a Jacob y no a Esaú; a Judá y no a sus tres hermanos mayores; a Salomón y no a Amnon, Absalom ni Adonías.

Es muy posible que el J haya insistido tanto en los segundones con el fin de justificar la genuinidad de Salo-

món, que había sucedido a David, a pesar de no ser el primogénito.

c) Otra prueba de la preocupación dinástica del J puede verse en el hecho de que todos los textos mesiánicos del Pentateuco pertenecen a su tradición: Gen 3, 15; 49, 10; Nu 24, 17.

En *Gen 3, 15* anuncia la salvación por obra de la "descendencia" de la mujer. Posiblemente, en el pensamiento del J la mujer se concretiza ahora en la reina madre y la descendencia corresponde a su hijo el rey (H. Cazelles, DBS VII [1964], 797). A través de ellos se realiza en este momento la salvación.

De cualquier manera que se traduzca y se interprete, *Gen 49, 10* dice relación a la dinastía davídica, bien sea a David personalmente, bien sea a su sucesor. La supremacía de Judá sobre las demás tribus se debe a la monarquía davídica.

Nu 24, 17 tiene, sin duda, como fondo histórico la naciente monarquía davídica.

d) Algunos autores atribuyen al J los relatos de Gedeón, Abimelec y Jefté, relativos a los primeros pasos para el establecimiento de la monarquía, así como los textos de 1 Sam 9, 1-10, 16; 11, favorables al rey. Algunos autores atribuyen también al J la *Historia de la Sucesión de David,* que no solamente defiende la institución real, sino que se inclina abiertamente por Salomón.

En resumen.

Todo estaría claro si la obra J hubiese sido concebida y compuesta durante el reinado de Salomón, con el fin de demostrar: 1.º Que Yavé llevará a cabo la salvación de los pueblos a través de la monarquía, heredera de las promesas hechas a los patriarcas y reiteradas a Moisés: 2.º Que la dinastía legítima es la davídica y el auténtico sucesor es Salomón, en el cual el pueblo puede poner confiadamente su fe y su esperanza. En esta hipótesis se explicaría perfectamente la afinidad que algunos autores descubren entre la tradición J y la Historia de la Sucesión de David, hasta el punto de considerarlas obras del mismo autor. De hecho, en una y otra existe una preocupación común: el problema de la sucesión. En ambas juegan un papel importante las madres: Sara en favor de Isaac contra Agar y su hijo (Gen 21); Rebeca contra Esaú a favor de Jacob

(Gen 27); Betsabé contra Adonías en favor de Salomón (1 Re 1).

Conviene tener en cuenta que J no suscribe incondicionalmente todos los aspectos de la ideología monárquica contemporánea. De ahí su interés por acentuar la dependencia y continuidad de la dinastía davídica respecto de la tradición más auténtica: el rey es el heredero de las promesas hechas a los patriarcas y su reino se realiza en la misma línea de Moisés, que para el J viene a ser el último de los patriarcas. Es decir, el J le concede a Moisés menos autonomía e importancia que E, pero, en cambio, subraya mejor sus aspectos reales; sin duda, con el fin de hacer de él una prefiguración del futuro rey. Moisés es el primer libertador de Israel, función real por antonomasia. Sin ser rey, Moisés tiene rango real a través de la hija del faraón (Ex 8, 10), que le da su nombre. Conduce a los israelitas por el desierto y les provee de comida y bebida, otra función real.

La Historia J y la Historia de la Sucesión de David (2 Sam 6-20; 1 Re 1-2).

El problema sucesorio de David está presentado con tal habilidad a lo largo de toda la llamada Historia de la Sucesión de David, que llega a crear un verdadero suspense. La alusión a la esterilidad de Micol en 2 Sam 6, 20-23 y la promesa de una descendencia y dinastía eternas en 7, 12-14 son dos noticias contradictorias y paradógicas que provocan la atención del lector desde el primer momento. En el c. 9 es introducido Meribaal, descendiente de la dinastía de Saúl, que se cierne ya sobre todo el relato como una amenaza constante (véase 16, 3). Se hace luego una amplia descripción de todas las incidencias que acompañan el nacimiento de Salomón, que será al final el sucesor. A partir del c. 13, con excepción del c. 20, que todavía constituye un nuevo golpe de tensión con la sublevación de Seba, el autor se dedicará a ir descartando por diversos motivos y caminos los tres pretendientes finales a la corona: Amnón, Absalom y Adonías.

Además de una serie de expresiones comunes a la Historia J y a la Historia de la Sucesión de David, entre estas dos obras se advierte una presentación muy similar de los hechos. En ambos casos encontramos la misma predilección por la tensión dramática y por el suspense. Fi-

jémonos, por ejemplo, en la historia de Abraham. Lo mismo que a David, también se le hace la promesa de una descendencia. Lo mismo que en el caso de la Historia de la Sucesión, también en la historia de Abraham el cumplimiento de la promesa es retardado y puesto en peligro hasta el punto de que, consideradas las cosas humanamente, parece que no se va a realizar. Apenas entra en Palestina ya se ve obligado a abandonar la tierra prometida para refugiarse en Egipto con peligro de la vida y, por tanto, de la promesa (Gen 12, 10ss.). En Gen 13, 16 se le confirma la promesa y una vez más todavía en 15, 18. En el c. 16 Sara, impaciente, quiere ver cumplida la promesa y recurre a medios humanos, pero el procedimiento, si bien ajustado a la ley, no agrada a Dios. En Gen 18 se le renueva la promesa cuando ya no solamente Sara es estéril, sino que Abraham se ha hecho viejo. Finalmente, cuando en Gen 22 la promesa estaba ya para cumplirse surge el momento de mayor tensión. Es decir, lo mismo que en el caso de David, la promesa de Abraham tiene una historia de auténtico suspense.

3. Una descendencia numerosa y una tierra.

Según el J, el contenido de la promesa hecha a Abraham y repetida a los demás patriarcas es triple: a) En ti serán bendecidos todos los pueblos de la tierra; b) una descendencia numerosa; c) una tierra. Las dos últimas promesas, la de la descendencia y la de la tierra, vienen a ser como las condiciones previas o los soportes de la primera. Para que Israel pueda ejercer su papel salvífico en medio de las naciones necesita ser numeroso y necesita un soporte material, una tierra. Junto con la promesa de la bendición, las promesas de la descendencia y de la tierra jalonan toda la historia J.

En la historia de Abraham la triple promesa tiene lugar no una vez ni dos sino muchas (Gen 12, 1-3. 7; 13, 14-16; 15, 5. 7. 18; 17, 4-8 (P); 18, 10; 22, 17 (E); 24, 7). Se le repite a Isaac (Gen 26, 4. 24) y a Jacob (Gen 28, 3-4. 13-15; 32, 13; 35, 9-12; 46, 3). Figura asimismo en el ciclo de José (Gen 48, 4 (P); 48, 16 (E); 50, 24). Está presente incluso en la historia de Moisés (Ex 6, 4-7 (P); 13, 5 (post.); 32, 13 (post.); 33, 1; Nu 10, 29; 14, 23; 32, 11 (post.).

Las promesas de la descendencia y de la tierra figura-

ban ya, sin duda, en las antiguas tradiciones patriarcales, pero ha sido el J quien las ha repetido y multiplicado una y otra vez a lo largo de los relatos patriarcales, y ha sido él, sobre todo, quien ha introducido la promesa de la tierra en las historias de José y de Moisés. De esta manera ha logrado dar cohesión y unidad al amorfo conglomerado de tradiciones que tuvo a su disposición.

La promesa de la descendencia tiene su cumplimiento durante la estancia en Egipto, donde los israelitas se convierten en un pueblo numeroso y fuerte (Ex 1, 7; Dt 1, 10; Sal 105, 24; Hch 13, 17). La promesa de la tierra se cumple con la entrada en Canaán. Este esquema de *promesa-cumplimiento* forma como los puntos de arranque y de llegada de un arco que da dinamismo y tensión a toda la historia J. Tanto la promesa de la descendencia como la de la tierra encuentran en Egipto y en Canaán un cumplimiento inicial, pero incompleto. Cuando de verdad Israel se hace un pueblo numeroso y fuerte, cuando adquiere la tierra es con David. Quiere esto decir, que el verdadero arco de tensión que da unidad y coherencia a toda la obra J, no va sólo desde Abraham hasta Egipto y Canaán, sino que se alarga invisiblemente hasta David-Salomón, o sea, hasta la fecha en que escribe el J.

4. Abraham-David.

El J escribe la historia de Abraham, pero tiene el pensamiento puesto en su propio momento histórico, que coincide—según hemos visto—con el naciente imperio davídico-salomónico. En el pensamiento del J aparecen estrechamente asociadas las figuras de Abraham y David. David es el genuino heredero de Abraham. En David encuentran pleno cumplimiento las promesas hechas al viejo patriarca.

Esta asociación de ideas y esta interrelación de personajes que parece descubrirse "a priori" entre líneas en la historia J, tiene asimismo cierta base histórica. R. Clements propone la siguiente explicación. En torno al santuario de Mambré en Hebrón existía una federación de seis clanes que reconocían a Abraham como ascendiente común. En el seno de esta confederación se conservaba una tradición, según la cual El, el dios de Mambré, había hecho a Abraham la promesa, refrendada con alianza, de darle esta tierra, es decir, Mambré y sus alrededores.

Más tarde, la confederación de Mambré se convirtió en la tribu de Judá. Cuando David trasladó su corte desde Hebrón a Jerusalén se llevó consigo la tradición de Mambré, pues en ella veía él un título de propiedad sobre todos estos territorios en su calidad de sucesor de Abraham. Por eso, cuando el J inserta la tradición de Abraham en su historia no piensa tanto en el patriarca cuando en David. De hecho, entre Abraham y David se descubren una serie de paralelismos sorprendentes:

— Abraham es el ascendiente de la confederación judaita, que tiene su centro vital civil-religioso en Mambré-Hebrón. David es el fundador del reino de Judá y establece la capitalidad en Hebrón durante los siete primeros años.
— A Abraham se le había hecho la promesa de darle la tierra bajo alianza. David lleva a cabo la conquista total de la tierra prometida a Abraham.
— El problema y la preocupación de Abraham era tener un heredero. Este fue asimismo el problema de David, como lo demuestra la Historia de la Sucesión de David.
— Dios confirmó con alianza las promesas hechas a Abraham. Paralelamente, Dios confirmó con alianza las promesas hechas a David.

Es posible que durante la estancia de David en Hebrón durante los primeros años de su reinado alguno de los adictos al rey lo asociara con Abraham. De esta manera, las dos figuras vinieron a formar un binomio sobre el esquema promesa-cumplimiento. En David se cumplen plenamente las antiguas promesas hechas al patriarca. Este hecho pudiera explicar, asimismo, el porqué en la historia J tiene más relieve la persona de Abraham y sus tradiciones que la persona de Moisés y las tradiciones sinaíticas. Explicaría por qué la alianza de David está calcada sobre la alianza patriarcal y no sobre la alianza mosaica.

5. Bajo la mano de Dios.

En última instancia, el protagonista de la historia J no es ni Abraham ni su descendencia ni los pueblos de la tierra, sino Dios. El papel activo de Dios en la historia de

los orígenes del pueblo elegido está fuertemente acentuado por J. Dios es quien ha hecho las promesas a Abraham y quien ha provisto constantemente para llevarlas a feliz término. En el fondo, la historia J no es más que la historia de la triple promesa patriarcal. Es la historia de la Providencia divina que de una manera suave pero firme va guiando las personas y los acontecimientos a través de mil incidencias y rodeos. La intervención divina se hace más tangible de la esclavitud egipcia y en la conducción del pueblo a lo largo del desierto hasta introducirlo en la tierra prometida.

Este tema de la Providencia que preside y conduce los acontecimientos para bien de su pueblo y del hombre en general, no sólo se descubre en las líneas axiales de la historia J, sino que lo encontramos verificado en los episodios y relatos sueltos. El ejemplo más claro en este sentido es la historia de José (Gen 37-50).

Von Rad ha llamado la atención en su *Teología del Antiguo Testamento* sobre la amplitud que adquiere el tema de la soberanía y providencia divinas en la obra del J. Mientras en tiempos anteriores la presencia y actividad de Dios se limitaban al ámbito de lo cultual y sagrado, el J las extiende a toda la vida del hombre. En los primeros tiempos de Israel, debido a una concepción más concreta y material de la divinidad y debido también a una concepción más material de la santidad y de la salvación (santificación y condenación se adquirían o contraían por simple contacto: 2 Sam 6, 6-8), la presencia salvífica de Dios se localizaba en acciones, lugares y tiempos concretos: en los santuarios, en las celebraciones y prácticas cultuales; a través de las instituciones sagradas, v. gr. la guerra santa; en contacto con los objetos, v. gr. el arca.

El J concede a la presencia y actividad de Dios una mayor amplitud y al mismo tiempo la sitúa en un nivel más profundo. Dios actúa no sólo en el ámbito de lo cultual y sagrado, sino también en lo profano. Dios actúa no solamente a través de intervenciones milagrosas y extraordinarias, sino que su acción preside toda la vida del hombre. Las historias de Jacob y de José probarían que Dios actúa incluso a través del pecado de los hombres. Los antiguos concebían la intervención divina por vía sobrenatural a través de una cadena ininterrumpida de hechos milagrosos y extraordinarios (piénsese, por ejemplo, en la

salida de Egipto, la condución por el desierto, la donación de la tierra). El J respeta más el orden natural y coloca la acción de Dios en un plano más recatado y más profundo.

Tendríamos aquí un primer intento de "secularización" y "demitización". En este aspecto la historia J presentaría de nuevo estrecha afinidad con la *Historia de la Sucesión de David,* en la que Dios dirige toda la acción durante un largo suspense, pero lo hace de manera muy discreta y a distancia; sólo actúa directamente en tres ocasiones (2 Sam 11, 27; 12, 24; 17, 14). Es decir, respeta el orden natural y las causas segundas. Con el establecimiento de la monarquía se secularizó toda la vida. Se pasó de régimen carismático (los Jueces) a un régimen institucionalizado. Ante una sociedad secularizada, el J hace un esfuerzo por adaptar la fe a la nueva situación. Se puede descubrir a Dios en todo, incluso en los rodeos tortuosos de la política. Dios está presente y dirige toda la historia no de una manera violenta, sino escondida e inmanente. Cierto, el material de que se sirve el J es en su mayoría antiguo ;de ahí que, a pesar de su esfuerzo por "desacralizar" la historia, se descubren todavía por todas partes las huellas de la antigua concepción.

6. Teología de la protohistoria (Gen 2-11).

Desde el punto de vista teológico la aportación más importante del J se halla, sin duda, en los primeros capítulos. Al prologar toda su obra con esa introducción general, el J ha dado a la elección de Israel un alcance ecumenista y universal. Ya no se trata de un pueblo más ni de un Dios particular. El Dios de Abraham es nada menos que el creador del mundo y de la humanidad. Simultáneamente, Israel queda enmarcado en el centro de la creación y de la historia humana como depositario de la bendición y principio de salvación de todos los pueblos.

Independientemente del valor que presentan como introducción y marco de la historia de Israel, Gen 2-11 tienen en sí mismos un extraordinario valor teológico, antropológico y cultural.

1) *Aspecto teológico.*

En *Gen 2* el J afirma la *intervención especial* de Dios en la formación del hombre y la mujer así como el *estado*

de privilegio en que coloca a la pareja humana. Estas son las dos afirmaciones fundamentales que se esconden detrás de los relatos antropomórficos de la creación y del paraíso. En el relato paradisíaco la teología tradicional ha querido leer la elevación del hombre al estado sobrenatural y la presencia de los llamados dones preternaturales (la inmortalidad comporal, la inmunidad de la concupiscencia, el don de ciencia, etc.). La exégesis y la teología actual se muestran mucho más circunspectos en este sentido. En realidad, el sentido escueto y literal del texto bíblico no da lugar a las acostumbradas interpretaciones maximalistas. El texto sagrado habla de un estado de intimidad con Dios, de un estado de armonía entre hombre y mujer y con el medio ambiente, y de una vida fácil y cierta impasibilidad.

Gen 3-11 constituyen el tratado más completo y sistemático sobre el *pecado* de toda la Biblia. Está presentado como una:

— *Ruptura con Dios.* El pecado de Adam acaba con la vida de intimidad con Dios y da origen a un estado de enemistad, como lo demuestra la expulsión del paraíso.

— *Ruptura mutua entre los hombres.* Como consecuencia de la ruptura con Dios, produce una mutua ruptura entre los hombres, que se empieza a manifestar en la deteriorización de las relaciones entre marido y mujer (3, 12. 16); en el odio fratricida de Caín (Gen 4); en la agresividad de Lamec (4, 17-24); en la falta de respeto y pudor de Cam (9, 20-25); sobre todo, en la ruptura de la unidad social y espiritual de la humanidad en Babel (11, 1-9).

— *Ruptura con la creación.* Como madre próvida de la que había sido tomado el hombre, la tierra le ofrecía a éste sus frutos espontáneamente de manera generosa, pero a causa del pecado la maldición hace su presencia y entre la tierra y el hombre se entabla una guerra sorda y un mutuo forcejeo (3, 17-19).

— *Ruptura dentro del hombre mismo.* A raíz del pecado el hombre advierte en sí mismo la presencia de la vergüenza y de la frustración (3, 10-11).

Es decir, Gen 3-11 subrayan con fuerza y realismo las consecuencias del pecado en sus cuatro direcciones: en el orden teológico, sociológico, cósmico y antropológico.

Concepción pesimista del hombre.

M. L. Henry ha llamado la atención sobre la nota de pesimismo que caracteriza la concepción antropológica del J, la cual contrasta con la visión optimista de la tradición P. Como pruebas de su tesis aduce los siguientes datos:

a) El relato de la caída de Adam y Eva con todas las siniestras secuelas y consecuencias que acabamos de ver.

b) El juicio emitido por el J al comienzo y al final del relato del diluvio:

Viendo Yavé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba en su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yavé haber hecho al hombre (Gen 6, 5-8).

Las trazas del corazón humano son malas desde su niñez (Gen 8, 21).

Se trata de dos notas redaccionales de la mano del J, colocadas al comienzo y al final del relato del diluvio, en orden a subrayar la deteriorización de la humanidad. La nota final es singularmente significativa, pues el J constata que, a pesar del diluvio, no se ha notado ninguna mejoría.

c) En realidad, toda la historia primitiva no sería otra cosa que la historia de la ola creciente de maldad humana: pecado del paraíso; fratricidio de Caín; agresividad de Lamec, que introduce, además, la poligamia; pecado de los hijos de Dios con las hijas de los hombres; irreverencia de Cam con su padre; insolencia de la humanidad en Babel.

d) Esta concepción pesimista del hombre se trasluce asimismo a través de los períodos patriarcal y mosaico. El J no idealiza sus figuras, sino que las presenta con sus luces y sus sombras: Abraham no tiene dificultad en mentir (Gen 12, 10-13); Sara se manifiesta déspota y celosa (16, 5-6); en Sodoma no fueron hallados ni siquiera diez justos (Gen 18); Rebeca se muestra parcial y no repara en medios para favorecer a Jacob (c. 27); la historia de Jacob está hecha de marrullerías y chantajes, tanto en sus relaciones con Esaú como con su suegro Labán (cc. 28-33); artería y astucia de Simeón y Leví (c. 34); incesto de Rubén (35, 21); envidia y crimen de los herma-

nos de José (37, 4. 18); incesto de Judá-Tamar (c. 38); astucias de José (c. 44); murmuraciones y rebelión del pueblo contra Yavé y Moisés (Ex 15, 24; 17, 2; Nu 16, 12-15); inclinación a la idolatría (Nu 25, 1-5).

Una vez más nos encontramos cerca de la *Historia de la Sucesión de David,* en la que el autor no ha silenciado los crímenes del gran rey, sino que los ha referido con objetividad. Detrás de esta presentación de los hechos se escondía posiblemente una intencionalidad teológica, a saber, contrarrestar la euforia y autosuficiencia del naciente imperio davídico-salomónico, que corría el peligro de atribuirse a sí mismo la gloria y el esplendor a que había llegado. Al tiempo que subraya la fragilidad y flaqueza humanas, el J acentúa la parte de Dios. Ha sido El y no los hombres quien ha conducido el pueblo a su actual estado de grandeza (cf. Gen 45, 5; 50, 20). Los hombres, muchas veces, son incluso incapaces de reconocer que es Dios quien dirige la historia (Ex 15, 22-27; 16, 1-5; 17, 1-7; cf. Nu 11; 14; 20, 3. 5; 21, 4-9).

2) *Aspecto antropológico.*

Frente a la tradición P, que se fija casi exclusivamente en lo divino y trascendente, al J le preocupa también el hombre con todos sus problemas y enigmas: la atracción sexual entre hombre y mujer (Gen 2, 21-24); la sicología de la tentación; las pasiones; la caída del paraíso con todas sus consecuencias y manifestaciones (vergüenza, temor, necesidad de disculparse); la situación contradictoria de la mujer (3, 16); la envidia, el odio, la venganza (Gen 4); los superhombres, la reducción de la vida humana (Gen 6); etc.

3) *Aspecto cultural.*

Si bien predomina, naturalmente, la preocupación de orden teológico, en la tradición J se descubre asimismo un interés evidente por seguir el desarrollo cultural de la humanidad. En este contexto debe interpretarse la preocupación del J por señalar los orígenes de las cosas, de las instituciones, de las costumbres, las etimologías de los nombres de las personas y de los lugares:

— Origen de los sexos, del matrimonio y del amor en Gen 2. Origen del dolor, del carácter doloroso del trabajo y de la muerte, y, en general, el origen de todo el contexto que rodea la existencia humana, en Gen 3.

— Origen de la agricultura y del pastoreo; origen de la vida urbana, de la forja de los metales, de las artes, y de la poligamia en Gen 4. Origen del culitvo de la vid y del vino en Gen 9, 20-21.

— Origen de las lenguas y de los pueblos en Gen 10-11.

— Etimología de los nombres de Eva, Caín, Noé, Ismael, Isaac, Ammón, Moab, etc. (Gen 3, 20; 4, 1; 5, 29; 16, 1; 18, 12-15; 19, 37-38; 25, 25-26; 29, 31-35; 38, 29-30; etcétera). Igualmente ocurre con los nombres de ciudades: Henoc, Babel, Lajai-Roi, Segor, Berseba, Betel (Gen 4, 17; 11, 9; 16, 4; 19, 22; 26, 33; 28, 19). Con ocasión de estas etimologías el J suele insertar en su historia notas eruditas de carácter cultural.

— Busca el origen y modo de ser de los pueblos en sus ascendientes: los cananeos arrastran una vida de sensualidad y lascivia, y están sometidos a los israelitas, porque fueron maldecidos en la persona de su ascendiente el impúdico Cam (Gen 9, 22-29); los ismaelitas son salvajes y agresivos porque lo fue su padre Ismael (16, 12); los edomitas están sujetos a los israelitas porque su ascendiente Esaú fue suplantado por Jacob (25, 25 27).

— El J ha ido más al fondo y se ha preguntado por las últimas causas de los grandes problemas que la existencia del hombre plantea sobre la tierra: el origen del mundo, de la humanidad, etc.

7. Conclusiones finales.

1.ª En la historia de todos los pueblos existe un momento en que la pluralidad tribal, feudal o regional da paso a la unidad nacional. Las tradiciones locales pasan a ser patrimonio común. Las producciones populares adquieren categoría literaria. En Israel ese momento coincide con el establecimiento de la monarquía davídica. En el orden literario, el exponente más cualificado de ese momento histórico es la *Historia Yavista*.

2.ª Pero la historia J no es sólo un monumento literario, es una teología. Al sentirse gran nación, Israel siente asimismo necesidad de definir su vocación y su destino en medio de los pueblos que le rodean, en medio de la

humanidad, en medio incluso de la creación. Ha sido el J el primero que ha dado una respuesta trascendental a este interrogante: Israel tiene una misión salvífica: "En ti serán bendecidos todos los pueblos de la tierra".

3.ª La instauración de la monarquía representa una innovación en la tradición israelita. De ahí que encontrase fuerte oposición en muchos ambientes del pueblo. Dentro incluso de la corriente promonárquica, la institución presentaba y planteaba problemas dinásticos y sucesarios. El J vive esta problemática que le rodea y toma partido. La monarquía davídica es obra de Dios. Gracias a la monarquía davídica, Israel ha llegado a ser *nación grande*; gracias a David se ha llevado a cabo la *conquista total de la tierra*; gracias al imperio davídico-salomónico los pueblos reconocen la soberanía de Yavé, es decir, se colocan bajo la *bendición*. En resumen, la monarquía no es ninguna innovación heterodoxa, sino que da cumplimiento a la triple promesa patriarcal.

4.ª El J basa su historia sobre el esquema *promesa-cumplimiento*. Esta técnica o recurso literario, que pudiéramos llamar "retroyección de la historia" es muy frecuente en los autores del A. T. Según esta figura, el *presente* aparece como el cumplimiento de una palabra pronunciada por Dios en el *pasado*.

5.ª Para componer su obra, el J se ha servido de material preexistente, integrado por una heterogénea variedad, procedente en su mayoría de las tribus y santuarios israelitas. En algunos casos se trata de tradiciones de ascendencia pagana pertenecientes al patrimonio común de la cultura mediooriental (v. gr. en Gen 2-11). En general, todas estas tradiciones eran locales, destinadas a dar respuesta a los problemas que se planteaban en el ámbito de cada tribu. Por ejemplo, leyendas etiológicas referentes al origen de las tribus, de los santuarios, de las instituciones, de los usos y costumbres, de los nombres de personas, lugares o cosas. El mérito del J ha sido sacar todo ese material del ámbito local y particular para convertirlo en la carta magna de Israel unificado dentro de una perspectiva ecuménica de una historia de alcance universal.

6.ª Ante una sociedad que tendía a secularizarse, el J hace un esfuerzo por adaptar la fe tradicional a la nueva situación. El J descubre la presencia y la acción de Dios, no sólo en el ámbito de lo cultual y sagrado, sino también

en la vida diaria. Dios está inmanente en la historia y la dirige, no necesiaramente por medio de intervenciones sobrenaturales y milagrosas, sino desde un nivel más profundo, a través de las causas segundas, sin necesidad de violentar constantemente el orden natural.

8. Vigencia permanente y actualidad de la teología yavista.

A pesar de ser la primera síntesis histórico-teológica del A. T., la historia J no ha perdido vigencia ni actualidad. Es tal la preñez y dinamismo que lleva dentro de sí que los siglos no han agotado su fecundidad.

Según hemos visto, la historia J se halla construida sobre un arco de tensión, en cuyo punto de arranque están las promesas patriarcales y en cuya meta de llegada se halla el cumplimiento progresivo de las mismas. Aquí radica precisamente el valor permanente de la teología yavista.

La triple promesa patriarcal.

Las promesas patriarcales no son algo concreto y limitado que se cumplió de una vez para siempre, sino que son palabras abiertas al futuro, las cuales no encontrarán su cumplimiento pleno y total hasta la fase escatológica.

En la promesa de la tierra, por ejemplo, se ve claramente este carácter progresivo. En la Biblia misma descubrimos tres tiempos o estadios sucesivos:

Primer estadio. Según consta por los recientes estudios sobre la vida beduina, la posesión de una tierra donde reposar era una de las máximas esperanzas y aspiraciones de los habitantes del desierto. Quiere esto decir que el tema de la tierra debía figurar en la tradiciones patriarcales ya antes de ser integradas en la historia J. En este primer estadio se trataba de una tierra indeterminada.

Segundo estadio. Al ser incorporadas en la historia J las tradiciones patriarcales, la tierra se hace concreta y determinada: es ya la tierra de Canaán, que se promete como patria, no ya a clanes o tribus aisladas, sino a todo

el pueblo elegido. En este sentido, la promesa de la tierra encuentra un primer cumplimiento inicial y parcial en la entrada de las tribus en Palestina bajo Josué. El cumplimiento completo y total tiene lugar en tiempo de David-Salomón, con la desaparición de los enclaves cananeos y el redondeamiento de las fronteras.

Tercer estadio. La promesa de la tierra pasa por un proceso de espiritualización y escatologización que culminará en el Sermón del Monte con el: "Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra" (Mt 5, 4). La tierra a que se refiere Jesús corresponde inicialmente al Reino de Dios en su fase histórica, pero implica asimismo la patria celestial escatológica.

Un proceso similar han seguido las otras dos promesas, hasta culminar en la teología paulina:

Respecto de la *descendencia* dice el Apóstol: "Abraham es padre de muchas naciones por la fe" (Rom 4, 13-18).

Respecto de la *bendición* escribe: "Previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció con antelación a Abraham esta buena nueva: En ti serán bendecidas todas las naciones" (Gal 3, 8).

En resumen, las promesas patriarcales son promesas abiertas que no encontrarán su cumplimiento total hasta la fase escatológica. La tradición bíblica, a partir de la misma historia J, las ha meditado, repensado, releído y actualizado sin jamás agotar todo su contenido. Mejor dicho, conservando las mismas expresiones iniciales, la tradición posterior las ha ido enriqueciendo llenándolas de nuevo contenido. Como la palabra bíblica en general las promesas patriarcales son vivas y dinámicas, siempre válidas y vigentes.

Mesianismo.

Los textos mesiánicos de Gen 3, 15; 49, 10 y Nu 24, 17 son otra prueba más de la fecundidad teológica de la historia J y de su vigencia y actualidad permanente. En la pluma del J, estos textos se referían, sin duda, a la dinastía davídica, pero, lo mismo que las promesas patriarcales, eran también textos abiertos, que la tradición bí-

blica posterior se encargará de ir desarrollando y profundizando.

Relatos y personajes aislados.

No son solamente las líneas axiales de la historia J y sus grandes temas los que dan a la obra valor permanente. Existen también una serie de relatos y figuras particulares que tienen personalidad propia y siguen siendo válidos como el primer día: piénsese, por ejemplo, en Abraham como paradigma del hombre de fe; en la bellísima plegaria del patriarca en favor de Sodoma; en la historia de José como expresión de la providencia divina, etc.

TEOLOGIA ELOHISTA

1. INTRODUCCION

Hay muchos autores que ponen en duda la existencia del Elohista como fuente independiente. Dicen que la supuesta distinción entre J y E no es clara y que los pasajes atribuidos a E se presentan más bien como adiciones y correcciones tendentes a depurar moral y religiosamente los relatos de J. Es decir, según estos críticos, E no ha existido nunca como fuente autónoma e independiente. Se trataría, pues, de una segunda edición ampliada y revisada de J, hecha *primero oralmente* y luego puesta por escrito.

Los argumentos aducidos tienen su valor y, por tanto, esta hipótesis merece consideración. Sin embargo, la teoría documental clásica, que distingue J y E como fuentes paralelas e independientes sigue siendo más general y satisfactoria. Pero, aun en esta hipótesis, la entidad y envergadura de E dista mucho de la importancia y categoría de J como obra histórica y teológica. En el caso de que haya preexistido como obra independiente, al ser fundida con J, la fuente E ha sufrido cortes y supresiones sustanciosos. De ahí que no es posible reconstruir adecuadamente su fisonomía teológica. Me limito, pues, a resumir algunos puntos principales.

2. PATRIA DE E Y FECHA DE COMPOSICION

La tradición E fue compuesta en el reino del Norte. Así lo prueba la predilección que tiene por sus ciudades y santuarios: Betel (Gen 28; 31; 35) y Siquem (Gen 33-35). Silencia, en cambio, las ciudades del mar Muerto y los centros de Hebrón-Mambré, que tienen en J una amplia cabida. Igualmente en la historia de José es Rubén, y no Judá como en J, quien toma la iniciativa.

Las dos fechas topes entre las cuales ha sido compuesta la tradición E son la división del reino a raíz de la muerte de Salomón (año 931) y la caída de Samaría (año 722 a. J. C.). Si se quieren unas fechas más concretas, se pueden proponer con bastante probabilidad los años que van entre el 800-750 a. J. C.

3. MARCO RELIGIOSO

En el transfondo de la tradición E se adivina la crisis yavista porque atraviesa el reino del Norte en la primera mitad del s. VIII. Los antecedentes lejanos hay que buscarlos en la entrada de los israelitas en Canaán. El paso del desierto a la vida sedentaria trajo consigo consecuencias fatales en el aspecto religioso. Culturalmente inferiores, los israelitas se dejaron seducir por las costumbres y usos cananeos. Seducción especial ejercían sobre los israelitas los dioses cananeos de la fecundidad. Yavé era un Dios de desierto, trascendente, que no parecía mezclarse en las necesidades materiales de la vida diaria. De ahí, que una vez establecidos en la tierra prometida, los hijos de Israel empezaron a invocar sobre sus campos, sus rebaños y sus familias, los dioses cananeos de la fertilidad.

La cananeización del yavismo se vio favorecida y estimulada desde el poder. Por lo que se refiere al reino del Norte, baste recordar a Jezabel, la esposa de Ajab. No se contentó con profesar personalmente el baalismo, sino que se esforzó por promoverlo por todos los medios a su alcance y llegó a construir un templo a Baal en la misma capital del reino.

Las proporciones de la crisis religiosa en el Norte se dejan traslucir a través de las biografías de los profetas Elías y Eliseo, los dos campeones del yavismo.

A juzgar por el profeta Oseas, que ejerce el ministerio en el Norte aproximadamente entre los años 750-730, para el s. VIII la crisis religiosa no había cedido en intensidad, sino que se había agravado.

4. YAVE Y SUS SIERVOS LOS PROFETAS

Frente a la situación religiosa en que se encontraba el pueblo cabían dos posturas distintas. Una postura ecumenista que, sin ceder en los principios, no tuviese in-

conveniente en acercarse a la religión cananea para darla la batalla en su propio terreno. Este parece haber sido el camino seguido por Oseas, que enriqueció el yavismo con ideas, temas y comparaciones tomados del baalismo. Una postura rígida que guardase las distancias en orden a mantener incontaminada la fe yavista. Esta parece haber sido la actitud de Amós, contemporáneo de Oseas, y ésta parece haber sido asimismo la actitud del Elohista.

Un pasaje muy característico de E es el relato del becerro de oro (Ex 32, 1-8. 15-34), en que se adivina la fobia del autor contra el baalismo y contra toda la ola de idolatría que le rodea. Algunos exégetas piensan incluso que el E tiene presentes concretamente los dos becerros de oro erigidos por Jeroboam en Betel y en Dan (1 Re 12, 28-33). De hecho, en uno y otro caso tenemos la misma expresión en plural: "He ahí, Israel, a tus dioses que te hicieron subir de la tierra de Egipto" (Ex 32, 4 y 1 Re 12, 28). Poco tiempo después de E leemos en Oseas reiterados oráculos de conminación contra los becerros del reino del Norte: Os 8, 5-6; 10, 5-6; 13, 2.

También en la presentación que E hace de la teofanía del Sinaí bajo la imagen de la tormenta (Ex 19, 16), y no con rasgos volcánicos como J (Ex 19, 18), algunos autores descubren intencionalidad polémica. En la religión cananea el dios de la tormenta y quien traía sobre los campos la lluvia fecundante era Baal. Al presentar la teofanía de Yavé bajo la imagen de la tormenta, el E querría decir a Israel: No es Baal sino Yavé quien da las lluvias y la fertilidad a tus campos (cf. Os 2, 7-11). En esta misma línea polémica se sitúan las multiplicaciones de la harina y del aceite, las lluvias milagrosas, las resurrecciones de los muertos... operadas por Elías y Eliseo, las cuales eran atribuidas en la religión cananea a Baal. Al realizarlas en nombre de Yavé, los profetas quieren demostrar a sus contemporáneos que no es Baal, sino Yavé quien otorga la vida y los frutos de la tierra.

Las figuras de Elías y Eliseo parecen haber estado presentes en el pensamiento del E a la hora de presentar a Moisés. El poder taumatúrgico de Moisés frente al faraón evoca el recuerdo de los profetas del Carmelo: en uno y otro caso el bastón obra milagros (Ex 14, 16 y 2 Re 4, 29ss.); tanto Moisés como Eliseo gozan de gran ascendiente ante los extranjeros (Ex 11, 3; 2 Re 5); el celo de Moi-

sés por la causa de Yavé es paralelo al de Elías (Ex 32, 26-29; Nu 23, 5 y 1 Re 18, 40).

El E, no solamente presenta afinidad con el movimiento profético, sino que además deja traslucir sus simpatías por él. Si se exceptúa Ex 7, 1, perteneciente a P, todos los demás pasajes de los cuatro primeros libros del Pentateuco en que se lee la palabra "profeta" corresponden a E, el cual no tiene inconveniente en retrotraer el profetismo hasta los tiempos antiguos, hasta calificar de profetas a Moisés (Nu 12, 4-10), a María (Ex 15, 20) y a Abraham (Gen 20, 7).

La afinidad entre E y los profetas del Norte, concretamente Oseas, se acentúa por el hecho de que uno y otros critican a los sacerdotes (Com. Ex 32, 25 y Nu 12, 1-15 con Os 4, 6) y muestran poca simpatía por la monarquía (Com. Nu 23, 21 con Os 1, 4-5; 7, 3ss.; 8, 4. 10; 10, 3; 13, 11).

Frente a J, que presentaba a Dios actuando como un hombre en un lenguaje lleno de antropomorfismos y a diferencia de Oseas, que empleará para hablar de las relaciones entre Yavé y el pueblo la imagen de la unión conyugal, el E se muestra preocupado por salvaguardar la transcendencia divina. No presenta a Dios hablando y actuando directamente entre los hombres, sino que lo hace a través de sueños (Gen 20, 4. 6; 28, 12; 31, 24; 37, 5-11; etcétera), visiones (Nu 12, 6) y mensajeros (Gen 21, 17; 22, 11; 28, 12; etc.). Por ejemplo, en la tradición J es Yavé en persona quien libra al pueblo ("He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa": Ex 3, 8); en la fuente E, en cambio, lo hace por medio de Moisés ("Ahora pues, ve; yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo": Ex 3, 10).

Igualmente, en el comportamiento moral el E se muestra más exigente que el J. Tiene un mayor sentido del pecado: los rebaños de Jacob se multiplican, no por la astucia del patriarca, sino por la protección de Dios (com. Gen 30 y 31); el E trata de justificar a Abraham cuando dice que Sara es su hermana (com. Gen 12, 10-20 con Gen 20). Insiste más en el aspecto moral y ético de la revelación y de la Ley que en el cultual. Dios no se complace tanto en los sacrificios cuanto en el cumplimiento de su voluntad. El plan de Dios consiste en dar a conocer a su pueblo las faltas que ha de evitar.

5. LA ALIANZA DEL SINAI

Frente al J, que deja traslucir sus simpatías por la dinastía davídica y por Jerusalén, el E siente predilección por Moisés y el Sinaí. En este sentido el E es un adelantado de la teología deuteronomista, en la que tanto relieve tiene el tema de la alianza sinaítica. Al E se deben fundamentalmente los relatos de la alianza con Abraham (Gen 15) y con Moisés (Ex 19-24).

A diferencia de J, de alcance ecumenista y preocupado por la salvación de todos los pueblos, el E centra su atención en el pueblo de Israel, atento a salvaguardar sus relaciones con Dios. Esto explica posiblemente el hecho de que E haya empezado su historia con Abraham y no se haya remontado, como el J y P hasta los comienzos del mundo y de la humanidad. Nacido en un momento de crisis religiosa, el E se repliega sobre el pueblo elegido y trata de salvar su pureza por todos los medios.

TEOLOGIA SACERDOTAL

A) DATOS HISTORICO-LITERARIOS

Características de la tradición P.

La tradición P es la más fácilmente reconocible entre las cuatro fuentes del Pentateuco. He aquí algunas de sus características más salientes:

— Vocabulario preciso y técnico como el de un catecismo. Estilo seco y abstracto, sin concesiones a los antropomorfismos y a los relatos populares. Compárense, por ejemplo, los dos relatos de la creación en Gen 1 y 2.

— Mientras J muestra gran preocupación por el hombre, sus problemas internos, familiares, sociales y políticos, la tradición P es trascendente y teocéntrica. Toda su atención se centra en Dios, su palabra creadora, sus juicios, su voluntad manifestada a través de leyes y ordenaciones.

— Predominio de las instituciones y ordenaciones religioso-cultuales. Frente a las demás tradiciones del Pentateuco, que tiene presentes en sus leyes y relatos todos los aspectos de la vida humana, la tradición P se limita casi al ámbito religioso-cultual.

— Posición privilegiada de Aarón y sus hijos. Compuesta en un momento en que el pueblo ha perdido la independencia política y los reyes, la tradición P concibe a Israel como una comunidad religiosa presidida por los sacerdotes.

— Concepción esquemática de la historia, estructurada sobre la base de listas y árboles genealógicos, acompañados de datos cronológicos precisos. Toda la historia entre la creación y Moisés está dividida, según vimos más arriba, en once etapas encabeza-

das siempre con el mismo título: Gen 2, 4a; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11, 10. 27; 25, 12. 19; 36, 1. 9; 31, 2; Nu 3, 1.

— Predominio del material legal. Si del Pentateuco, en general puede decirse que está constituido fundamentalmente por cuerpos legales encuadrados en una trama histórica, este fenómeno se verifica de manera especialísima en P, que consta de dos partes: parte histórico-narrativa y parte legal. Ahora bien en P la parte narrativa está pensada solamente como marco en el que encuadrar las leyes y las instituciones religioso-cultuales de Israel; no solamente los grandes cuerpos legales e institucionales, como la *Ley de Santidad* (Lev 17-26) y la *Ordenación Cultual* (Ex 25-31. 35-40; Lev 1-7), sino toda una serie de leyes e instituciones sueltas esparcidas a lo largo de la historia. Así, por ejemplo, la ley del descanso sabático encuentra su marco en el relato de la creación (Gen 1); la alianza con Noé le da a P ocasión para introducir las leyes referentes a la sangre (Gen 9, 1-6); en la alianza con Abraham introduce la circuncisión como rito de agregación a la comunidad elegida (Gen 17, 9-14); con motivo de la plaga de los primogénitos inserta la fiesta de la pascua (Ex 12, 1-20. 43-51); etc. En P la historia está al servicio de las leyes y las instituciones.

Fecha de composición.

La composición de la tradición P cubre un largo período de tiempo. Empieza a finales del destierro y se prolonga durante el período postexílico hasta comienzos del siglo IV a J. C. Como ocurre con las demás tradiciones del Pentateuco, los autores de P trabajan sobre material anterior. La *Ley de Santidad,* uno de los bloques legales mejor labrados de P, es seguramente anterior al destierro. Los últimos estudios están de acuerdo en reconocer gran antigüedad a muchas de las tradiciones y leyes de P. En otros casos, sin embargo, sobre todo en la parte legal, P ha recibido adiciones tardías posteriores al destierro. El P ha conocido asimismo y se ha servido de las otras tres tradiciones del Pentateuco (J, E y D).

Extensión.

La parte narrativa de P, llamada también Historia Sacerdotal (= HS) cubre el mismo período de tiempo que J: desde la creación hasta las puertas de la tierra prometida.

Protohistoria. Lo mismo que J, la HS se remonta hasta el origen del mundo. El relato de la creación (Gen 1, 1-2, 4a) es una obra maestra: culmina con la creación del hombre según la imagen de Dios y subraya reiteradamente que en su origen todas las cosas eran "buenas", "muy buenas". Termina con una alusión al descanso sabático de Dios. El resto de la protohistoria está centrado en el relato del diluvio (cc. 6-9), precedido y seguido de una cadena genealógica de diez eslabones: son los llamados patriarcas prediluvianos (Gen 5) y posdiluvianos (Gen 11, 10-26). La primera cadena cubre el tiempo que va desde Adam a Noé, y la segunda se extiende entre Noé y Abraham. En el relato del diluvio, el acento de la HS no recae tanto sobre éste cuanto sobre la alianza que Dios concluye con todos los vivientes (Gen 9, 8-17), la cual garantiza la estabilidad y continuidad de la creación después de la crisis sufrida. Por si quedaba alguna duda sobre la voluntad de Dios de seguir adelante con su obra y llevarla a feliz término, la HS repite de nuevo el mandato programático inicial, que señala el destino del hombre y de la creación entera: "Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y dominadla" (9, 7).

Período patriarcal. Si se exceptúan los relatos de Gen 17 y 23, sobre la alianza con Abraham y la compra de la cueva de Macpela, que tienen significación y alcance especial en la teología de P, según veremos luego, los datos de la HS sobre los patriarcas se reducen a datos cronológicos y listas genealógicas (25, 7-20; 28, 4-9; 46, 8-27).

Período mosaico. Se refiere brevemente a la opresión de Egipto (Ex 1, 1-5. 7. 13-14; 2, 23-25), para detenerse en la vocación de Moisés, que se abre con un discurso de Dios (Ex 6, 2-7, 7). Desde este momento empieza a utilizar el nombre de Yavé. La HS sólo conoce cinco plagas. Se extiende ampliamente en la última, que le da ocasión para introducir la Pascua (Ex 12, 1-20. 40-51). De la travesía por el desierto recoge algunos datos sobre el maná y las codornices (fragmentos de Ex 16). Donde el material de P

adquiere un volumen desproporcionado es en el Sinaí. Aquí inserta bloques enteros de carácter legal:

— Instrucciones sobre el santuario y sus ministros: Ex 25-31. 35-40.
— Ritual de los sacrificios: Lev 1-7.
— Investidura de los sacerdotes: Lev 8-10.
— Leyes de pureza ritual: Lev 11-16.
— Ley de Santidad: Lev 17-26.

Después de hacer el censo de las tribus y de los levitas (Nu 1-4), el pueblo abandona el Sinaí (Nu 10, 11) y tiene lugar un primer intento de penetración en Canaán por el sur, pero la mala disposición de los exploradores y las murmuraciones del pueblo provocaron la ira divina y se vio frustrada la empresa para desgracia de aquella generación del desierto, incluidos Aarón y Moisés, que fue condenada a morir sin entrar en Canaán (Nu 13-14, en parte; 20, 22-29 y 27, 12-14).

Mientras las antiguas tradiciones J y E concluían sus respectivas historias con un esbozo de la tierra que iban a entrar a poseer (Nu 21, 21-31 y 32, 1ss.), la tradición P termina con la descripción de Moisés contemplando desde el monte Abarim la tierra prometida sin poder entrar en ella (Nu 27, 12-14).

B) PUNTO FOCAL DE LA HISTORIA SACERDOTAL

Los historiadores bíblicos no hacen historia por fines puramente históricos, sino que reconsideran y evocan el pasado a la luz de los acontecimientos presentes, con el fin de dar una respuesta a los problemas del momento. El J, por ejemplo recordaba los orígenes de Israel a la luz de los acontecimientos del naciente imperio davídico-salomónico, con el fin de dar una respuesta a los problemas planteados por la nueva situación. Igualmente, el Deuteronomista compone su magna síntesis histórica para salir al paso de la grave crisis e interrogantes que planteaba la destrucción de Jerusalén y la deportación a Babilonia. Paralelamente, la escuela sacerdotal no compone su historia con fines desinteresados, sino para dar soluciones a los problemas del momento.

La situación histórica sobre la que se proyecta la HS corresponde al período del destierro y al tiempo de la res-

tauración postexílica. Según se desprende de la predicación de los profetas contemporáneos, la situación religiosa y espiritual de la comunidad israelita durante este momento puede ser calificada de difícil y hasta crítica. El segundo Isaías deja traslucir el peligro de idolatría que amenazaba a los desterrados en Babilonia (Is 40, 18ss.; 44, 6-20; 43, 9-13). Ezequiel se esfuerza asimismo por contrarrestar la corriente de excepticismo y nihilismo que cundía entre los exiliados: "Andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo se ha terminado para nosotros" (Ez 37, 11). Derrotados, repetían este "sologan" descorazonador: "Nuestros padres comieron los agraces y nosotros padecemos la dentera" (18, 2). El tercer Isaías sale al encuentro de la misma corriente pesimista con estas palabras: "Mirad, no es demasiado corta la mano de Yavé para salvar ni es duro su oído para escuchar" (Is 59, 1).

La HS está presidida por dos fines principales:

a) Proclamar la fe y la esperanza en el Dios de las promesas y Señor de la historia, frente a la corriente de excepticismo y nihilismo que reinaba entre sus contemporáneos.

b) Formular normas de conducta para una comunidad que vivía entre paganos y, al mismo tiempo, programar el estatuto religioso-cultual para cuando regresen a la patria.

Este es el punto de vista en que se colocan los autores de la HS y aquí debe situarse también el lector si quiere enmarcar los relatos en su justa perspectiva.

C) PROTOHISTORIA

Lo mismo que J, también la tradición P empieza la historia con el relato de la creación. Ambos relatos, sin embargo, presentan tales diferencias de forma y contenido que reflejan evidentemente tradiciones distintas. P describe directamente la creación del mundo y del hombre por sí mismo, mientras que J centra la atención en el marco vital y existencia que rodea al hombre: jardín, ríos, árboles, lenguaje, animales, mujer. Mientras P concibe la creación como la retirada de las aguas caóticas para dar lugar al cosmos ordenado, el J se imagina un desierto original que Dios transforma en oasis, en tierra cultivable,

por el don del agua. En P hombre y mujer son creados en último lugar como culminación de toda la creación, mientras que en J primero es creado el hombre y al final la mujer.

Con todo, entre los dos relatos existen asimismo profundas afinidades. En ambos la figura central es el hombre: en P aparece en la cúspide piramidal de toda la obra de Dios, y en J el hombre es el centro en torno al cual gira todo lo demás. Ambos subrayan el aspecto salvífico de la creación. Llama la atención la ausencia del dogma de la creación en los Credos antiguos de Israel (Com. Dt 26, 5-9 con Neh 9, 6ss.). Si se exceptúa el relato yavista del Gen 2, el tema de la creación no figura con una cierta amplitud hasta el destierro (el segundo Isaías y la tradición P). Israel tuvo primero conocimiento de Dios como salvador a través de sus intervenciones en la historia (elección de los patriarcas, liberación de la esclavitud de Egipto, revelación del Sinaí, condución por el desierto, donación de la tierra...), y solamente en un segundo tiempo tuvo conciencia de que también la creación era una intervención salvífica, la primera y fundamento de todas las demás. Es decir, el proceso teológico dentro de Israel no va de la fe en el Dios Creador a Yavé el Dios libertador de Israel, sino en sentido inverso.

En el segundo Isaías encontramos alineadas en paralelismo expresiones y profesiones de fe en Dios creador y en Dios redentor, las cuales nos dan la pista de cómo Israel llegó a descubrir el carácter soteriológico de la creación. En Isaías 42, 5 y 43, 1, por ejemplo, encontramos las expresiones: "Yavé, que crea los cielos"; "Yavé, tu creador"; y a continuación leemos: "No temas, que yo te he rescatado". O lo que es lo mismo, para el segundo Isaías son sinónimos los conceptos de "Yavé creador y "Yavé redentor". Así lo afirma expresamente en 44, 24: "Así dice Yavé, tu redentor, el que te formó desde el seno"; véase igualmente 54, 5. De tal manera llegan a identificarse los conceptos de "creación", "liberación", "salvación", que el segundo Isaías dice indistintamente: "Yavé ha creado a Israel o Yavé ha liberado, ha salvado a Israel".

Este carácter soteriológico de la creación está presente en los dos relatos de la creación, si bien en P aparece con más claridad, puesto que la obra de Dios se presenta como la primera de las once etapas que jalonan la historia salvífica. La creación no solamente es el marco, el

cuadro de fondo, el escenario en el que se desarrolla la gesta salvífica, sino que es ya el primer acto de esa historia de la salvación.

Frente a la concepción tan negativa, que M. L. Henry descubría en la protohistoria J, contrasta la visión optimista de P. La HS no acentúa, como el J, el abismo que separa al hombre de Dios, sino que lo presenta hecho a imagen y semejanza de la divinidad y constituido representante suyo en medio de la creación. Constata el hecho del diluvio y supone implícitamente la caída original (Gen 6, 11-12), pero no recarga las tintas tanto como el J. Por siete veces repite en Gen 1 que las cosas son "buenas", "muy buenas". Pasado el diluvio, Dios concluye una alianza, no solamente con la humanidad, sino con la creación entera, y empeña su palabra de que nunca más volverá a poner en peligro su estabilidad. Recuerda de nuevo al hombre su misión de colaborador en la obra de la creación (Gen 9, 7). El P silencia la confusión de las lenguas y la dispersión de los pueblos en Babel. En la tabla de las naciones de Gen 10 incluye a Asiria y Babilonia como naciones hermanas, descendientes, lo mismo que las demás, de los tres hijos de Noé. Es decir, según P existen buenas relaciones entre el hombre y Dios, entre hombres y hombre, entre el hombre y la creación.

¿A qué se debe esta distinta concepción? La razón debe buscarse en la distinta circunstancia vital (= Sitz im Leben) en que han nacido cada una de estas obras. El J escribe en el marco del imperio davídico-salomónico, que marca el momento de mayor apogeo en la historia de Israel. Borracho de poder y de gloria, el pueblo corre peligro de engreirse y atribuirse a sí mismo el éxito. De ahí que el J subraya la limitación y fragilidad inherente a la naturaleza humana, para contrarrestar la tentación de soberbia. En este contexto se enmarca asimismo, según dijimos más arriba, la imagen tan realista que un autor contemporáneo del J (o quizá el mismo J) nos ha dejado de las debilidades de David y de las sombras de su reinado. Según el J, este momento de apogeo que vive Israel no se debe a méritos humanos, sino a la gracia de Dios. Los hombres más bien han obstaculizado y entorpecido la obra de Dios. El J, no sólo constata las claudicaciones de los patriarcas y del pueblo de Israel, sino que se remonta hasta los orígenes y constata que el hombre es malo desde su niñez, es decir, por naturaleza (Gen 6, 5-6; 8, 21).

La HS nace en un momento de signo totalmente distinto. Ya hemos dicho que Israel pasa por una situación crítica, sujeto a las influencias de una corriente excéptica y nihilista dentro de la propia comunidad israelita, y sujeto a las influencias y tentaciones del medio ambiente pagano en que vive. Lo mismo que en el caso del J, también aquí tenemos en el autor sagrado una reacción contra corriente. Contra la ola derrotista y la tentación de escepticismo, el P resalta los aspectos positivos del hombre y de la creación. Para disipar posibles dudas sobre la seguridad del orden creado, el P introduce la alianza con Noé y con todos los vivientes, que garantiza para siempre la estabilidad de la creación.

D) PERIODO PATRIARCAL

Dentro de la coincidencia fundamental que la HS presenta con las historias J y E respecto de las promesas patriarcales, se producen, sin embargo, algunas diferencias significativas, que nos descubren las preocupaciones teológicas de P. Estas diferencias se hacen perceptibles, sobre todo, en el relato de la alianza con Abraham (Gen 17, 1-14), que es un duplicado de la tradición J-E (Gen 15).

Silencio sobre Abraham.

Llama la atención el silencio que los profetas preexílicos guardan sobre Abraham y los patriarcas en general. Los profetas procedentes del sur (Isaías y Miqueas) basan su predicación en las tradiciones jerosolimitanas, y los del norte recurren generalmente a las tradiciones del Exodo-Sinaí; pero todos coinciden en silenciar la tradición patriarcal. Frente a este silencio de los profetas preexílicos contrasta con más relieve la importancia que la figura de Abraham y sus promesas tiene en la historia J y vuelven a tener en la HS y en los escritos del destierro.

La circuncisión.

Una de las modificaciones más notables que P introduce con relación a J-E en la alianza abrahamítica se refiere a la circuncisión (17, 9-14). Originariamente un rito sexual de iniciación al matrimonio, la circuncisión fue ad-

quiriendo poco a poco en Israel sentido religioso y durante el destierro se convierte en signo de la alianza como señal de pertenencia a Yavé y al pueblo elegido. Este hecho explica el que P, que escribe en el exilio, le haya prestado tanta atención y lo haya retrotraido hasta Abraham con el fin de reforzarlo con su autoridad. Israel vivía en este momento en medio de una nación que no practicaba la circuncisión; de ahí la relevancia de este rito como nota distintiva y testimonio de la fe yavista y del ser judío en esta situación (véase Ez 44, 7 sobre la relación entre circuncisión y alianza).

Otra práctica que distinguía al israelita desterrado en Babilonia era la observancia del sábado, de ahí también la relevancia que tiene en P, que retrasa dicha práctica hasta el momento mismo de la creación y presenta a Dios practicando el reposo sabático.

El-Sadai.

Otro retoque introducido por P con relación a J-E es el cambio del nombre de Yavé por el de El-Sadai. Este hecho señala otra característica de P, siempre preocupado por distinguir rígidamente las sucesivas etapas de la historia de la salvación, a cada una de las cuales corresponde un nombre divino: desde Abraham hasta Moisés Dios se da a conocer como El-Sadai; a partir del Sinaí se revela bajo el nombre de Yavé (Ex 6, 1ss.). El J no tiene en cuenta dicha cronología (cf. Gen 4, 26).

La triple promesa.

La promesa patriarcal sigue siendo triple, lo mismo que en la tradición J, si bien una de estas promesas no coincide en el contenido en ambas tradiciones. Además, en Gen 15 sólo figuraban dos de las promesas patriarcales, mientras que aquí en Gen 17 tenemos las tres:

— Abraham, padre de una multitud de naciones (vv. 5-6).
— Posesión eterna de la tierra por parte de los descendientes de Abraham (v. 8).
— El-Sadai, que es quien hace la alianza con Abra-

ham, se compromete a establecer unas nuevas relaciones con los descendientes del patriarca (v. 8).
— Esta tercera promesa no figuraba en J-E. En cambio, P omite la promesa de la bendición.

Alianza eterna y
Posesión perpetua.

Los adjetivos "eterna" y "perpetua" que P añade sobre J-E para calificar la alianza y la posesión de la tierra, son sumamente significativos. Para contrarrestrar la tentación de inseguridad, desmoralización y excepticismo que asaltaba a la comunidad del exilio, el P subraya con fuerza la estabilidad y permanencia eterna de las promesas divinas, las cuales se cumplirán inexorablemente por encima de todas las crisis y pruebas.

En esta misma perspectiva debe leerse el amplio relato que P dedica a la compra de la cueva de Macpela (Gen 23). Lo mismo que en el caso de Jeremías (Jer 32), la compra de este pedazo de tierra tiene, sin duda, valor simbólico: es presagio y garantía de que volverán a tomar posesión de la tierra prometida.

Alianza con Abraham,
base de la existencia de Israel.

Uno de los rasgos más sorprendentes de la HS es que silencia la alianza del Sinaí. Dada la predilección que P tiene por el tema de la alianza, que le ha llevado a introducir una alianza con Noé y a duplicar la alianza con Abraham, ¿cómo se explica el que haya pasado por alto la del Sinaí? Según Zimmerli, la pista de solución está en Lev 26. El texto primitivo habla allí de que en el tiempo del juicio y de la prueba, Dios se acordará de la alianza del Sinaí (vv. 44-45). Una mano posterior añadió, como motivo de confianza y fuente de esperanza en medio de la prueba, la alianza patriarcal (v. 42). Esto indica que para el autor del exilio no era suficiente garantía la alianza del Sinaí, y creyó necesario aducir la alianza con Abraham y los patriarcas. La alianza del Sinaí era bilateral y onerosa, refrendada por una letanía de bendiciones y maldiciones (Dt 27-28). La predicación profética había dejado bien claro que bajo el régimen de esta alianza bilate-

ral. Israel se encontraba en condiciones de inferioridad, abocado a la condenación, puesto que la experiencia había demostrado una y otra vez que el pueblo era incapaz de cumplir las cláusulas de la alianza (cf. Ez 20). La catástrofe de los años 722 y 587 vino a confirmar el veredicto profético.

Ante esta situación angustiosa, los autores del destierro y postexilio señalan dos perspectivas de solución. Los profetas Jeremías, Ezequiel, segundo Isaías, etc., empiezan a hablar de una nueva alianza, nuevo corazón, nuevo espíritu, nueva Jerusalén, nuevo príncipe, etc. Otros autores se retrotraen hacia el pasado y se dedican a reconsiderar los cimientos constitucionales de Israel. Es decir, se dedican a reexaminar las premisas que han conducido al pueblo a este callejón sin salida. Entre estos últimos autores podríamos incluir al Cronista, que fundamenta la existencia de Israel, en la alianza incondicional de David, y, desde luego, en esta perspectiva se alínea la tradición P que, en lugar de buscar la solución por la vía de la esperanza escatológica de la nueva alianza, recurre a la alianza de Abraham, como prueba la adición hecha por P en Lev 26, 42, y se confirma por la nueva versión que da de la misma en Gen 17.

Mientras la alianza del Sinaí, dada su naturaleza bilateral y onerosa, colocaba a Israel bajo "la espada vengadora de la alianza" (Lev 26, 25), la alianza patriarcal, en cambio, dada su índole promisoria y graciosa y dada, además, su permanencia eterna y carácter irrevocable, hacía descansar la existencia del pueblo, no en el cumplimiento de las cláusulas de la alianza por parte del hombre, sino en la voluntad salvífica de Dios, que había hecho a los patriarcas una promesa incondicional y graciosa y la había refrendado con la alianza. Conviene notar que la práctica de la circuncisión se impone, no como *condición* de la alianza, sino como *signo*.

En el fondo, el problema planteado en Israel en el momento del destierro era muy similar a la dialéctica paulina sobre la justicia-Ley (= Sinaí) y la justicia-Promesa (= Abraham). Lo mismo que P, también el Apóstol apoya la existencia cristiana en la promesa patriarcal y no en la Ley sinaítica, que nos coloca bajo la condenación (Gal 3, 10 ss.).

La escuela sacerdotal sabe que la alianza de Dios es eterna y pura gracia. Esto, sin embargo, no disminuye las

exigencias divinas respecto de la colaboración humana. De hecho, El-Sadai se dirige a Abraham en estos términos: "Anda en mi presencia y sé perfecto". El P insiste en las prácticas del sábado y de la circuncisión y programa para el futuro toda una ordenación religioso-cultual.

E) PERIODO MOSAICO

Nuevas relaciones de Yavé con los descendientes de Abraham.

Al ser silenciada la alianza del Sinaí, el período mosaico pierde autonomía y personalidad en la tradición P. En la HS los acontecimientos del período mosaico vienen a ser como el cumplimiento y el desarrollo de las promesas contenidas ya en la alianza patriarcal. Toda la ordenación cultual en torno al santuario y el arca, por ejemplo, que es lo más específicamente sacerdotal, estaba ya anunciado en la tercera promesa que añade P en Gen 17 sobre las nuevas relaciones que El-Sadai promete establecer con los descendientes de Abraham (v. 7b). En efecto, a través del arca y de la tienda de la reunión, Dios se hace presente en medio del pueblo y establece nuevas relaciones con él. Diríase que P quiere restar importancia al Sinaí en favor de Abraham, para demostrar que los principios constitucionales de Israel se hallan en las promesas patriarcales.

Esperanza en el retorno a la patria.

La situación en que vive el autor o autores sacerdotales es muy similar a la de los israelitas durante su estancia en Egipto. Unos y otros se encontraban en medio de una nación extranjera, lejos de la patria; unos y otros sentían la nostalgia por la tierra que Dios, les había prometido. Por eso, cuando P describe la situación de los israelitas en Egipto, cuando narra el éxodo y la peregrinación por el desierto, no puede menos de reflejar a través de sus descripciones y relatos, su propia situación actual. Diríamos que P escribe una cosa y piensa en otra. Describe el éxodo de Egipto y piensa en el retorno de Babilonia. Es decir, en la HS hallamos superpuestas dos situaciones. El segundo Isaías, contemporáneo de P, concibe y descri-

be la vuelta del destierro de Babilonia como un segundo Exodo.

En esta perspectiva se explica el hecho de que mientras J y E, que escriben en Palestina, hacen una descripción inicial de la conquista de la tierra (Nu 21, 21-31; 32, 1ss.), la tradición P, que escribe desde la perspectiva del destierro, suprime dicha descripción y termina con la imagen de Moisés contemplando la tierra prometida desde el monte Abarim (Nu 27, 12-14). Esta estampa y actitud de Moisés era todo un símbolo para los desterrados en Babilonia. De momento se veían alejados de la patria, bajo el castigo de la cólera divina, pero esto no debía desalentarlos; también la generación del desierto, incluidos Moisés y Aarón, fueron castigados a morir sin entrar en la tierra de la promesa, pero entraron sus sucesores. Lo mismo que entonces, también ahora la promesa se cumplirá. En el transfondo de la HS late siempre la invitación a la confianza y a la esperanza. La promesa de la tierra hecha a los patriarcas; la liberación de la esclavitud egipcia, revivida anualmente en la *fiesta de la Pascua*; el paso del mar Rojo; la condución en medio de portentos y prodigios a través del desierto camino de la tierra prometida; todas estas intervenciones de Dios en favor de su pueblo en circunstancias muy similares a las actuales, debían levantar el ánimo de los exiliados e infundirles fe y confianza en el poder de Dios y en su voluntad salvífica.

Programa religioso-cultual.

La tradición P coincide con las otras tres tradiciones del Pentateuco en retrotraer hasta el Sinaí toda la legislación de Israel. Se diferencia, sin embargo, de ellas en dos aspectos importantes.

a) Al presentar los acontecimientos del Sinaí en forma de alianza, las tradiciones J, E y D encuadran en ella sus códigos y sus cuerpos legales como si se tratara de las cláusulas o Carta Magna de la alianza. La tradición P, en cambio, al silenciar la alianza del Sinaí, presenta sus leyes simplemente como la revelación de la voluntad divina, sin enmarcarlas en ningún esquema jurídico de compromiso bilateral.

b) Mientras en las demás tradiciones, sobre todo E y D, extienden la legislación a todos los aspectos de la

vida del hombre y de la comunidad, el P se fija casi exclusivamente en los aspectos religioso-cultuales, acentuando de esta manera el carácter teocrático de la vida de Israel. En lugar de los tradicionales Decálogos y Código de la Alianza, el P recoge toda una minuciosa legislación sobre la tienda, el arca, los sacerdotes, los sacrificios y la pureza ritual.

Aunque no les da categoría de alianza, los acontecimientos del Sinaí tienen, sin embargo, para P una importancia extraordinaria. Con la aparición solemne de la gloria de Yavé sobre el tabernáculo (Ex 40, 34-35), Dios se hace presente en medio del pueblo, lo cual señala el comienzo de las nuevas relaciones con la descendencia de Abraham. El israelita se puede encontrar con Dios en la tienda, llamada precisamente por eso, de la reunión y le puede ofrecer sacrificios. A este propósito conviene subrayar la preocupación de P por silenciar todos los sacrificios de la época patriarcal, debido a que todavía no se había promulgado el ritual sacrificial. Es una prueba más de la meticulosidad con que P distingue las distintas etapas de la revelación divina, a las que corresponden distintos nombres divinos (Elohim—El-Sadai—Yavé) y distintas ordenaciones cultuales. Los sacrificios no empiezan hasta el Sinaí.

La legislación sacerdotal tiene carácter programático. El P no piensa sólo en el momento presente, sino en el futuro, cuando la comunidad exiliada se encuentre ya reintegrada a la patria. Como prueba la visión de Ezequiel sobre el nuevo templo y la nueva ciudad (cc. 40-48), los desterrados vivían con el pensamiento puesto en el futuro. Algo similar ocurrió en la comunidad de Qumran, alejada también del templo de Jerusalén. Algunos de los documentos recientemente descubiertos demuestran que también esta secta, voluntariamente exiliada, programa su ordenamiento cultual para cuando regrese al templo y a la ciudad santa.

LINEAS AXIALES DEL PENTATEUCO

INTRODUCCIÓN.

Apesar de estar integrado por cuatro tradiciones de edad distinta y cada una con su fisonomía literaria y teológica propia, sin embargo la fusión de las cuatro tradiciones iniciales se hizo en el seno de una comunidad viva, animada siempre del mismo espíritu y de los mismos principios religiosos. De ahí que el resultado final no ha sido un conglomerado inorgánico, desconectado y confuso, sino una obra con repeticiones, fallas y rupturas ciertamente, pero al mismo tiempo con un fuerte dinamismo interno que a todo el conjunto unidad y cohesión. Este dinamismo interno corre a lo largo de ciertas líneas axiales que vienen a ser como los hilos de oro que nos guían a través de tanta variedad de narraciones, relatos y leyes. Nos vamos a fijar en tres de ellos.

A) EL PENTATEUCO, UNA HISTORIA DE LA SALVACION

El Pentateuco cubre las primeras etapas y pone los cimientos de la historia de la salvación, tema que constituye la espina dorsal de toda la Biblia.

En el sentido bíblico la "salvación" implica dos aspectos: un aspecto negativo, que connota una situación angustiosa o porque el peligro es inminente o porque ya se ha caído en él; en su aspecto positivo, la salvación significa el nuevo estado que adquiere quien se libera del peligro anterior: al sufrimiento, al dolor, a la esclavitud, a la derrota, a la enfermedad, a la muerte, sucede el bienestar, la alegría, la libertad, la victoria, la salud, la vida. En el punto de arranque del concepto del salvación está, pues, la experiencia y la constatación de una existencia humana marcada por el signo de la miseria física o moral.

Al presentar la historia de la salvación, los autores sagrados acentúan este doble aspecto. Baste recordar la síntesis teológica de la carta a los Romanos. Antes de hablar del aspecto positivo de la salvación (3, 21-11, 36), San Pablo hace una descripción cruda y realista de la situación en que se encontraba la humanidad antes de la manifestación de la actividad salvífica de Dios (1, 18-3, 20). Una estructuración similar, también en forma de díptico, de la historia de la salvación la encontramos en la carta a los Efesios (2, 1-10) y en otros muchos pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Pero es, sobre todo, en los primeros capítulos de la Biblia donde se hace la descripción más perfecta del aspecto negativo de la salvación, al tiempo que se señalan los comienzos del aspecto positivo y se anuncia su realización completa para un futuro lejano.

Según vimos más arriba, Gen 3-11 presenta la vertiente negativa de la salvación bajo la imagen de una serie de rupturas de carácter teológico, social, cósmico y

antropológico. A esta cuádraple ruptura responderá la cuádruple reconciliación o pacificación llevada a cabo por Cristo, según la teología de San Pablo: Reconciliación del hombre con Dios (Rom 5, 1-2. 9-10; 2Cor 5, 18-20); reconciliación mutua entre los hombres, derribando los muros de separación y superando la diferencias de raza, sangre, lengua o condición social (Ef 2, 11-22; Gal 3, 27-28; Col 3, 11); reconciliación entre el hombre y la creación (Col 1, 20; Rom 8, 19-22; Ef 1, 10); reconciliación del hombre consigo mismo (Rom 7-8).

Pero, antes de llegar a la plenitud de los tiempos fue necesario recorrer un largo y arduo camino, constituido por las sucesivas etapas de la historia de la salvación. Ahora bien esas etapas, en su línea ascendente positiva, se inician con la elección de Abraham (Gen 12). Quiere esto decir que el Pentateuco constituye el punto de arranque de la historia de la salvación, tanto en su aspecto negativo (Gen 3-11) como en su dimensión positiva (Gen 12 y ss.). Con los patriarcas empieza a tomar forma concreta el plan de salvación. Dios elige a Abraham como célula germinal de un pueblo destinado a ser fuente de bendición en medio de todos los pueblos de la tierra. La bendición se transmite a través de Isaac, Jacob y Judá.

El Dios de Abraham, Isaac y Jacob visita a los descendientes de los patriarcas que padecen esclavitud en Egipto, los saca de la casa de la servidumbre en medio de portentos y prodigios y concluye con ellos una alianza en el Sinaí, que señala el nacimiento del pueblo de Dios. La gesta del Exodo constituye la intervención salvífica por antonomasia de la Antigua Alianza. Su importancia para el A. T., es comparable a la que tiene para el Nuevo la muerte y resurrección de Cristo. De hecho, ambos acontecimientos están relacionados en el pensamiento del autor sagrado. La gesta del Exodo se actualizaba anualmente en la fiesta de la Pascua; ahora bien, la Pascua antigua era presagio y garantía de la nueva Pascua, que encuentra su plena realización en la muerte y resurrección de Cristo.

La liberación de la esclavitud de Egipto y la alianza del Sinaí, juntamente con el nacimiento del pueblo de Dios, señalan el origen de una serie de instituciones legales, civiles y religiosas, que prefiguran y preparan las realidades del Nuevo Testamento. Entre estas instituciones merece atención especial la Ley, que es otorgada al pueblo recién nacido, no como yugo de opresión, sino

como un pedagogo que había de conducirle a Cristo (Gal 3, 24). Partiendo de un nivel moral y religioso pagano, la Ley tenía la finalidad de elevar al pueblo elegido, y a través de él a toda la humanidad, hacia las metas del Evangelio.

De esta manera, la historia que cubren los cinco libros del Pentateuco se convierte en una gesta salvífica, hecha de intervenciones extraordinarias o de una acción silenciosa de la Providencia divina, que salva a Noé, elige a Abraham, guía a Isaac, conduce a Jacob, rehabilita a José, salva a su pueblo de la esclavitud y lo conduce a través del desierto (De Vaux).

B) PROMESA-CUMPLIMIENTO

Si se puede decir que toda la historia bíblica está fuertemente articulada en torno a un arco de tensión que tiene en su punto de arranque la *promesa* y en su término de llegada el *cumplimiento* y que da a toda la Biblia unidad, cohesión y dinamismo, esto vale especialmente del Pentateuco.

En el Pentateuco hay unas promesas de carácter general que orientan toda la historia de la salvación hacia unas metas lejanas e imprecisas: son las promesas del protoevangelio (Gen 3, 15) y la bendición de todos los pueblos en Abraham (Gen 12, 3). Estas dos promesas no encontrarán su pleno cumplimiento hasta el N. T. En este sentido, el Pentateuco constituye el punto de arranque de un arco de tensión que articula las dos alianzas: la Antigua y la Nueva.

Pero, mientras llegaba el cumplimiento total de esas promesas de carácter más general y espiritual, la historia de la salvación se vio alimentada por promesas parciales a corto plazo y de índole más material. Estas promesas, hechas a Abraham (Gen 13, 14-17; 15; 17; 22, 15-18), repetidas a Isaac (26, 3) y a Jacob (28, 13-14), eran principalmente tres:

— La promesa de una descendencia numerosa.
— La promesa de establecer nuevas relaciones con los descendientes de Abraham.
— La promesa de una tierra donde reposar.

La primera promesa se cumple en Egipto, donde los clanes patriarcales se convierten en un pueblo numeroso

y grande (Ex 1, 7; 12, 37-38; Dt 1, 10; 10, 22). La segunda promesa se cumple en el Sinaí, donde Dios se da a conocer bajo el nombre de Yavé, viene a habitar en medio de su pueblo y establece con él relaciones más estrechas. La tercera promesa se cumplió bajo Josué con la entrada en Palestina.

De esta manera, la tensión "promesa-cumplimiento" da unidad, cohesión y dinamismo a todo el heterogéneo material que integra el Pentateuco. En un comienzo estaban solos los patriarcas. Todavía no eran pueblo, no habían entrado como colectividad en relaciones especiales con Yavé, que todavía no se había revelado bajo este nombre; no poseían la tierra. En un segundo momento se convierten en pueblo, entran en relaciones especiales con Yavé. Finalmente, entran en la tierra prometida.

Más arriba vimos que fue el J quien introdujo en el Pentateuco el esquema "promesa-cumplimiento" como arco de tensión que da coherencia literaria y teológica a todo el conjunto. También vimos cómo las promesas, unas más y otras menos, todas ellas son palabras abiertas que van teniendo realizaciones parciales a lo largo de la historia, pero no alcanzarán su culminación total hasta la fase escatológica.

C) LA ALIANZA

La promesa ha sido ratificada y refrendada por la Alianza. A partir de la redacción E, y sobre todo de la tradición P, el Pentateuco quedó fuertemente articulado por la idea de la alianza.

Alianza implícita con Adam (Gen 2-3). Aunque no se la nombra expresamente, la idea de la alianza está presente en el relato del paraíso. Las relaciones entre Dios y Adam están calcadas sobre el esquema del mutuo compromiso, violación, castigo, arrepentimiento y nueva iniciativa salvífica divina, que corresponde a la clásica dialéctica de la alianza.

Alianza con Noé (Gen 9, 1-17). Después del cataclismo universal, Dios promete a Noé como representante de la nueva humanidad que nunca más se volverá a repetir la prueba, y refrenda esta promesa con una alianza, que es garantía de la permanencia y estabilidad del orden cósmico.

Alianza con Abraham (Gen 15 y 17). Las promesas pa-

triarcales, hechas a Abraham y reiteradas a Isaac y Jacob, han sido rubricadas asimismo con la alianza.

Alianza del Sinaí (Ex 19-24). En virtud de la alianza del Sinaí Yavé se constituye en el Dios de Israel e Israel se convierte en el pueblo de Dios (Dt 29, 12; Lev 12; Jer 7, 23; Ez 11, 20; etc.). La alianza del Sinaí actúa en una doble dirección. En una dirección vertical, en cuanto da origen a unas relaciones especiales entre los hijos de Israel y Yavé; y en una dirección horizontal, en cuanto estas relaciones especiales con Yavé, crean, a su vez, una solidaridad mutua entre los clanes israelitas, hasta el punto de formar conciencia y solidaridad de pueblo.

La alianza del Sinaí marca el punto culminante del Pentateuco. Las alianzas anteriores pueden ser consideradas como las etapas preparatorias y lo que sigue viene a ser como una consecuencia. De acuerdo con esto, tendríamos el siguiente esquema de todo el Pentateuco:

1.º Preparativos de la alianza del Sinaí (= Génesis y Exodo (cc. 1-18).
2.º Alianza del Sinaí (= 19-24; 32-34).
3.º Consecuencias de la alianza del Sinaí (= Exodo 25-31; 35-40; Levítico, Números y Deuteronomio).

En virtud de la alianza del Sinaí, Dios habita en medio de su pueblo (Tienda y arca: Ex 25-31; 35-40): Dios exige de su pueblo santidad (Levítico); Dios quiere un pueblo organizado en torno al arca y a la tienda, obedeciendo a sus jefes, vicarios de Dios (Números); Dios pide la obediencia y correspondencia del pueblo (Deuteronomio).

V

EL PENTATEUCO COMO LEY

A) LA LEY EN EL MARCO DE LA ALIANZA DEL SINAI

Según está presentada actualmente por la Biblia, la legislación israelita, no solamente ha sido toda ella revelada directamente por Dios, sino que, además, ha sido revelada en el período inmediatamente anterior a la entrada en la tierra prometida, cuando Israel se constituye como pueblo bajo la guía de Moisés. Más aún, puede decirse que toda la legislación israelita está encuadrada de manera más o menos directa en el marco de la alianza del Sinaí. En el terreno legal, la alianza del Sinaí representa un fuerte centro de gravedad, que a manera de poderoso imán ha atraido hacia sí todos los grandes cuerpos legales veterotestamentarios. Los Decálogos moral y cultual de Ex 20 y 34, así como el llamado Código de la alianza (Ex 20, 22-23, 19) forman parte integrante de la alianza del Sinaí y pueden ser calificados como su "carta magna". La escuela sacerdotal también se ha sentido atraida por el Sinaí y ha colocado bajo su sombra la Ley de Santidad (Lev 17-26) y toda la legislación cultual en torno al santuario, a los sacrificios, al personal sagrado y a la pureza ritual (Ex 25-31; 35-40; Lev 1-7; 8-10; 11-16). El Código deuteronómico (Dt 5-28) está presentado asimismo como una prolongación o actualización de la alianza del Horeb-Sinaí (Dt 5, 1-6).

Vemos, pues, que las cuatro tradiciones del Pentateuco encuadran en la alianza del Sinaí sus grandes cuerpos legales: el llamado Decálogo ritual, que se atribuye al Yavista; el Decálogo moral y el Código de la alianza, atribuidos a Elohista; el Código deuteronómico, y finalmente, el Código de santidad y la legislación cultual de la Tradición sacerdotal.

Esta presencia de la ley junto a la alianza, se repite en todas aquellas alianzas que están en la línea del pacto del Sinaí, y que en realidad no son más que una renovación,

actualización o adaptación de éste. En la alianza de Moab (Dt 29) tenemos una nueva proclamación del Decálogo (Dt 5) y la promulgación del Código deuteronómico (Dt 5-28). En la alianza de Siquem se dice que Josué dio al pueblo "leyes y mandatos, y escribió estas palabras en el Libro de la Ley de Dios" (Jos 24, 25). El "documento de la alianza" renovada en Jerusalén en tiempo de Josías es el Libro de la Ley encontrado en el templo (2 Re 23, 1-3). La renovación de la alianza a la vuelta del destierro tiene como "carta magna" el Libro de la Ley de Moisés (Neh 8-10). Incluso la Nueva Alianza, anunciada por Jeremías (31, 31-34), a pesar de su interiorización y carácter carismático, aparece acompañada asimismo de la ley: "Yo pondré mi Ley en su interior y la escribiré en su corazón"

En pocas palabras: La ley acompaña a la alianza como la sombra al cuerpo en matrimonio indisoluble e inseparable. Ambos términos llegan a ser sinónimos e intercambiables, como lo indican las expresiones: *libro de la alianza = libro de la ley* (2 Re 22-23); *tablas de la alianza = tablas de la ley* (Ex 24, 12; 34; 28; Dt 9, 9-11; etc.); *arca de la alianza = arca de la ley* (Dt 10, 1-11; 31, 9. 25-26: Jos 3, 8. 14. 17; etc.); *alianza = ley* (Os 8, 1; Sal 78, 10; literatura deuteronómica, passim).

B) CONSECUENCIAS TEOLOGICAS

1. *La alianza le presta a la ley el marco. La ley le da a la alianza el ser. La alianza sin la ley se queda en promesa. La ley sin la alianza (= sin la historia salvífica) se convierte en nomismo frío y estático.*

La alianza y la ley no son solamente dos conceptos o realidades paralelos que corren los caminos de la Biblia en pareja inseparable, sino que se compenetran y complementan mutuamente en simbiosis fecunda. La ley le da a la alianza el ser. Una alianza que no comporta obligaciones mutuas entre las partes pactantes, no realiza plenamente la significación del término "alianza". Podemos citar a este respecto la alianza patriarcal. Según la versión J-E (Gen 15), la alianza otorgada por Yavé a Abraham no pasa de ser una promesa. Una promesa muy solemne, refrendada con el rito de la alianza (cf. Jer 34, 18), pero, en definitiva, una promesa. En esta misma línea está la promesa hecha por Natán a David (2 Sam 7),

que unas veces es presentada en forma de *alianza* (2 Sam 23, 5; Sal 89, 4. 29-30; Jer 33, 21; 2 Cro 13, 5; 21, 7; Is 55, 3); otras, como un *juramento* (Sal 89, 4; Sal 132, 11; y, otras como simple *palabra* de Dios (2 Sam 7, 25; 1 Re 8, 20; 1 Cro 222, 8; Sal 89, 35).

Bien diferentes son la alianza del Sinaí y demás alianzas que se encuentran en su misma línea. Esta diferencia se debe al factor "ley", que otorga a las relaciones entre Yavé y su pueblo un carácter de reciprocidad y bilateralidad esenciales al concepto de alianza: Yavé se convierte en el Dios de Israel e Israel en el pueblo de Yavé. Ciertamente, entre Dios y el hombre nunca podrá existir la misma bilateralidad que se da en las alianzas humanas. Cuando hablamos de Dios, nos movemos siempre en un terreno analógico. A pesar de su carácter oneroso para ambas partes, la alianza del Sinaí sigue siendo intervención salvífica divina, debida a su iniciativa graciosa. Algunos autores no aciertan a armonizar estos dos aspectos de alianza *onerosa* y *graciosa* al mismo tiempo y se ven obligados a forzar la exégesis de los textos para salvar la supuesta contradición. Me refiero a los estudios de J. Begrich, A. Jepsen y E. Kutsch.

La integración de la ley en el marco de la alianza redunda, pues, en beneficio de ésta, en cuanto la eleva del plano de simple promesa a la categoría de pacto o alianza en el pleno sentido de la palabra. Pero, a su vez, la ley se ve asimismo beneficiada, porque en el marco de la alianza la ley se integra plenamente en la trama de la historia salvífica y evita el riesgo de un nomismo frío y estático.

A la luz de los recientes estudios sobre los pactos del antiguo Oriente, especialmente de la cancillería hitita, se ha caido mejor en la cuenta de la importancia que el "prólogo histórico" tiene en la alianza bíblica. Lo encontramos ampliamente desarrollado en la alianza de Siquem (Jos 24, 2-13) y en la alianza del Deuteronomio (cf. los discursos de Moisés). Aunque más resumido, está también presente en la alianza del Sinaí (Ex 19, 4-6; 20, 2).

Quiere esto decir, por tanto, que al ser integrada en la alianza la ley es puesta simultáneamente en relación con la historia salvífica. Entre todas las intervenciones salvíficas ocupa lugar aparte, como un acontecimiento que se sitúa en plano distinto de los demás, el Exodo. El Exodo marca, en efecto, el nacimiento de Israel. De él depen-

derá toda su vida posterior. De él tomarán su razón de ser numerosas instituciones, ritos y creencias, y será el punto de arranque de las grandes esperanzas nacionales.

Seguramente no es ningún hecho fortuito el que también la ley haya ido a colocarse junto a esta suprema intervención divina. De hecho, son varias las leyes que apelan expresamente al Exodo como motivo y razón de su existencia: "Cuando un día te pregunte tu hijo diciendo, ¿qué son estos mandamientos, estas leyes y preceptos que Yavé, nuestro Dios, os ha prescrito?, tú responderás a tu hijo: Nosotros éramos en Egipto esclavos del Faraón y Yavé nos sacó de allí con su potente mano" (Dt 6, 20-25). El dogma del Exodo figura asimismo a la cabeza del Decálogo como su motivo y razón de ser, tanto en la versión elohista (Ex 20, 2), como en la deuteronomista (Dt 5, 6). Cabría decir que no es sólo la ley la que gira en torno de la alianza del Sinaí, sino que alianza y ley giran en torno del Exodo, el cual, histórica y teológicamente hablando, tiene más categoría.

2. *Esta integración en la trama de la historia salvífica; más concretamente, esta interdependencia con el hecho salvífico del Exodo tiene para la teología de la ley ulteriores consecuencias.*

Ante todo, en el marco de la historia salvífica la ley encuentra la razón de su ser y la base de su autoridad. La ley bíblica no es ningún imperativo categórico kantiano, autónomo y absoluto, sino que se basa en la autoridad de Dios, que ha intervenido primero en favor de su pueblo y tiene derecho a imponerle su voluntad: "Yo soy Yavé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre" (Ex 20, 2). Al libertarle de la esclavitud, Yavé, no solamente se constituye en bienhechor y acreedor del reconocimiento y acción de gracias de su pueblo, sino que deviene *Señor* de Israel (Dt 32, 6; Sal 74, 2), a quien puede exigir obediencia y fidelidad.

Este enraizamiento de la ley en el Exodo como base y fundamento de su autoridad divina está desarrollado por la teología deuteronomista (Dt 5, 15; 6, 20-25; etc.) y sacerdotal (Lev 19, 36; 25, 38; 26, 13; etc.). Esta teología parece inspirarse en la ley de la redención o rescate, en virtud de la cual, cuando un propietario rescata una

cosa anteriormente hipotecada, ésta vuelve a ser su propiedad (Lev 25, 23-55; Dt 15, 1-18). Dios ha rescatado a Israel de la esclavitud de Egipto, y esta liberación le concede a Dios, según los autores sagrados título de soberanía especial sobre el pueblo liberado. De ahí que muchas leyes, incluido el Decálogo, apelen al hecho del Exodo, o bien como motivo para existir o bien como motivo para obligar.

En este sentido podemos decir que la alianza y la ley del Sinaí convierten en servicio de Dios la libertad del Exodo (Ex 3, 12; 7, 16; etc. Cf. Gal 5, 13; Rom 6, 13; 1 Pe 2, 16). Es decir, la libertad del Exodo no da paso a la anarquía, sino que convierte la esclavitud bajo el faraón en servicio de Dios.

En resumen: La integración o interdependencia de historia salvífica y ley en el cuadro de la alianza da lugar a un equilibrio de fuerzas, que sitúa a la ley en su justo puesto y descubre su genuina naturaleza. Esta intención de equilibrio ha estado presente, sin duda, en el ánimo del último redactor del Pentateuco cuando ha estructurado todo el conjunto en forma de una historia salvífica, en la que van encuadrados los cuerpos legales. Las intervenciones salvíficas de Dios abren con el pueblo de Israel un diálogo en el que la ley significa, ante todo, la respuesta a la iniciativa divina. Dentro de este contexto, la obediencia y el cumplimiento de la ley, no son tanto una fuente de méritos, cuanto el reconocimiento de la iniciativa salvífica divina y una acción de gracias.

El mismo equilibrio y mutua interdependencia se observa en el Nuevo Testamento, donde alternan el "kerigma" o proclamación de la salvación y la "didaché", o sea, la instrucción en los principios éticos y obligaciones morales. Aunque es más visible y está más elaborado teológicamente en las cartas de San Pablo y en la carta a los Hebreos, sin embargo, dicho esquema es común a todo el Nuevo Testamento.

Esta manera de presentar la ética distingue radicalmente al Nuevo Testamento de la moral contemporánea griega, que desde el tiempo de Aristóteles formaba un sistema independiente y autónomo, que se justificaba por sí mismo. Para el cristianismo, la ética no es autónoma ni se justifica por sí misma, sino que surge como una respuesta al kerigma, al evangelio.

El mismo Judaísmo distinguía entre "haggada", el

anuncio o exposición de la verdad religiosa, frecuentemente en forma de historia y "halaka", reglas y normas de conducta.

El equilibrio puede romperse en ambas direcciones. Si la balanza se inclina en favor de la ley, se cae en el legalismo, que absolutiza la ley, la otorga autonomía y valor por sí misma, hasta divinizarla y convertirla en medio de autoredención. En cambio, si se acentúa la gracia, se corre el peligro de caer en la presunción y en la seguridad cuasi mágica, que abren la puerta al libertinaje iluminista. Los profetas advertían ya entre sus contemporáneos este tipo de religiosidad. Piénsese, por ejemplo, en Amós, cuando acusa al pueblo de una confianza cuasi mágica y supersticiosa en el dogma de la elección (3, 2; 9, 7). La misma desviación descubría Jeremías en la fe y confianza que se ponía en el templo de Jerusalén (Jer 7; 26).

3. *El hecho de ser proclamada, recitada y vivida en el marco de la alianza, que se renovaba, se actualizaba y se adaptama a las circunstancias cambiantes daba a la ley dinamismo, vida, capacidad de adaptación y de crecimiento.*

La alianza no era una institución fosilizada y estática, sino que se renovaba, se actualizaba y se adaptaba a las circunstancias cambiantes de la vida. Según Ex 34 (cf. v. 10), una renovación de la alianza tiene ya lugar en el mismo monte Sinaí por haber sido rota la primera. Ya hablamos más arriba de la renovación de la alianza en los Llanos de Moab (Dt 29), en Siquem (Jos 24), en Jerusalén en tiempo de Josías (2 Re 23, 3) y a la vuelta del destierro (Neh 8-10). Todas estas renovaciones de la alianza iban siempre acompañadas de la proclamación de la ley, que actualizaba y se adaptaba asimismo al ritmo cambiante de los tiempos y las necesidades.

Además de estas renovaciones esporádicas en momentos críticos de la historia, parece ser que tenía lugar una renovación anual de la alianza en el curso de la celebración litúrgica, que formaba parte probablemente de la fiesta de los Tabernáculos. Así lo creen varios autores modernos, que hacen de dicha fiesta de la renovación de la alianza el Sitz im Leben de la mayor parte del material legal del Pentateuco.

En 1922, S. Mowinckel empieza a hablar de una litur-

gia de "renovación de la alianza" como parte integrante de la llamada por él "Fiesta de la Entronización de Yavé". En 1927, en su estudio sobre el Decálogo, S. Mowinckel se confirma en su convicción acerca de la existencia de la liturgia de la renovación de la alianza y reconstruye algunos momentos de su ritual. Apoyado en varios salmos, especialmente el 50 y el 81, y en la prescripción del Dt 31, 10-13, Mowinckel concluye que uno de los momentos principales de la referida celebración litúrgica correspondía a la proclamación de la ley. Los Decálogos elohísta y yavista tendrían aquí su preciso Sitz im Leben, como textos base de la renovación de la alianza. Más aún, toda la perícopa no sería otra cosa que el texto litúrgico de dicha celebración.

En 1934, la fiesta de la renovación de la alianza recibe el refrendo de A. Alt, que lo hace Sitz im Leben del Decálogo y de toda la legislación llamada por él "apodíctica", en oposición al derecho "casuístico" o hipotético, que tendría su origen en la vida diaria del pueblo. Basado en Dt 31, 10-13, Alt se inclina a pensar que dicha fiesta sólo tenía lugar cada siete años.

En 1938, G. von Rad hace suya la hipótesis de Mowinckel y la elabora sobre bases más amplias: no solamente la perícopa sinaítica, sino el Deuteronomio mismo en su totalidad habría tenido origen en la fiesta anual de la renovación de la alianza. Más todavía, el Deuteronomio reproduciría en su estructuración actual los cuatro tiempos o momentos principales de dicha celebración litúrgica.

1.º Alocución parenética, en la que se evocaban y revivían las intervenciones salvíficas de Dios en la historia de Israel.

2.º Proclamación de las cláusulas de la alianza (Código deuteronómico).

3.º Conclusión de la alianza (Dt 26, 16-19; C. 29).

4.º Bendiciones y maldiciones (cc. 27-28).

Finalmente, en 1950, A. Weisser desorbita el alcance de la fiesta de la renovación de la alianza hasta convertirla en el alma del Salterio e incluso de todo el Antiguo Testamento. Hablando de la estructura litúrgica de la fiesta, dice Weisser que los dos momentos fundamentales eran: a) la *revelación de la naturaleza divina,* que tenía lugar mediante la enumeración de sus intervenciones salvíficas a lo largo de la historia, y b) la *proclamación de su vo-*

luntad que se hacía en forma de mandamiento o preceptos (= Decálogo).

Aun reconociendo el carácter hipotético de la renovación litúrgica anual de la alianza y el margen de subjetivismo de las hipótesis que acabamos de enumerar, siempre quedará en pie la estrecha vinculación entre la ley y la vida cultual. La prescripción del Dt 31, 10-13 que mandaba leer la ley todos los años sabáticos en el curso de la fiesta de los Tabernáculos, es muy significativa a este propósito. Según la tradición sacerdotal (Ex 25, 16; 40, 20) y el propio Código deuteronómico (Dt 31, 9. 26), las tablas de la Ley se guardaban dentro o al lado del arca. Estos detalles relativos a los "documentos" de la alianza israelita cobran nuevo interés a la vista de los pactos hititas, cuya copia también se guardaba en los santuarios a los pies de la divinidad para ser leída periódicamente.

El Sal 81 está asimismo encuadrado en el marco de una celebración litúrgica, cuyos dos momentos principales estaban señalados por un recital de las intervenciones salvíficas de Dios (vv. 7-8) y una proclamación del primer mandamiento del Decálogo (vv. 10-11). El Sal 50 refleja una situación similar y alude, además, expresamente a la alianza (vv. 5. 16). Asimismo, dos pasajes del Dt (11, 29-30; 27, 1-8. 11-13) y uno de Josué (8, 30-35) recuerdan una proclamación de la ley, sancionada por un recital de bendiciones y maldiciones, en el curso de una celebración litúrgica sobre los montes Garizin y Ebal.

Puede aducirse como una confirmación de la estrecha relación entre el culto y la ley, el hecho de que los lugares tradicionales de culto son asimismo célebres como sedes de la ley y del derecho. Las tradiciones del Pentateuco, además del Sinaí-Horeb, hablan de Cades, que recibe en Gen 14, 7 el nombre de "fuente del derecho"; de Masá y Meribá (= aguas del proceso), donde Dios dio al pueblo leyes y estatutos (Ex 15, 25; Dt 33, 8-11); de Siquem (Jos 24, 25-26); de la encina de Débora (Jn 4, 4-5; cf. Gen 35, 8); de Silo, Guildal, Mispa, etc.

Al mismo tiempo que la ley participaba del dinamismo y capacidad de adaptación de la alianza, la preocupación de los autores sagrados por retrotraer toda la legislación al período anterior a la entrada en Palestina, para enraizarla en la alianza sinaítica y ponerla bajo la autoridad de Moisés, subraya otro de los aspectos importantes de la ley israelita, a saber, su tradicionalismo y homogenei-

dad. A la vez que se adaptaba a las circunstancias cambiantes de la vida, la ley israelita sigue fiel a su espíritu original. Es decir, el hecho de estar encuadrada en la alianza, le da a la ley dinamismo y al mismo tiempo fidelidad a sí misma y homogeneidad.

4. *En el marco de la alianza, la ley aparece sancionada con la bendición y la maldición.*

En virtud de la alianza, el pueblo elegido entra en nuevas relaciones con Dios, y comienza para él una nueva vida. Dentro de este contexto, la función de la ley es regular las nuevas relaciones y garantizar la permanencia en la nueva vida. El papel original de la ley es, por tanto, eminentemente positivo. La ley no tiene sentido de carga ni ha sido pensada como contrapartida de la gracia, sino como expresión de la voluntad salvífica de Dios, que quiere señalar a su pueblo el cauce y el ámbito dentro del cual podrá conservar y mejorar su nueva situación. El Deuteronomio subraya este aspecto positivo de la ley: "Yavé nos ha mandado poner por obra todas sus leyes y temer a Yavé, nuestro Dios, para que seamos dichosos siempre y El nos conserve la vida, como ha hecho hasta ahora" (Dt 6, 24). Según la teología deuteronomista, el bienestar y la vida del pueblo no sólo tienen razón de premio por haber cumplido la ley, sino que son más bien el resultado directo del cumplimiento de la ley, ya que ésta ha sido pensada como medio de incrementar la prosperidad y desarrollo del pueblo. Es decir, de nuevo tenemos subrayado el sentido positivo y salvífico de la ley, si bien el Deuteronomio considera aquí la salvación bajo un aspecto prevalentemente material.

Pero la permanencia de Israel dentro del área vital, en la que ejercía su influencia la bendición y la voluntad salvífica de Dios, dependía de la fidelidad del pueblo a las cláusulas de la alianza. El desprecio e incumplimiento de la ley significaba salirse del área salvífica para entrar en el campo de la maldición bajo la ira divina. Este es el sentido de las letanías de bendiciones y maldiciones que forman el epílogo del Código deuteronómico (Dt 27-28) y de la ley de Santidad (Lev 26).

Esta alternativa, ante la cual la ley colocaba al israelita, está presentada en términos dramáticos por el Deuteronomio: "Mira, hoy pongo ante ti la vida con el bien, la

muerte con el mal... Yo invoco hoy por testigos a los cielos y a la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas, tú y tu descendencia" (Dt 30, 15-20; cfr. 11, 26 ss.; 28, 1 ss.).

El carácter oneroso de la alianza y las consecuencias siniestras del incumplimiento de la ley están acentuados con fuerza por la teología profética y deuteronomista. El presentimiento que tienen los profetas pre-exílicos sobre la inminencia del juicio de Dios, se basa precisamente en el carácter oneroso de la elección y la alianza. Amós, por ejemplo, se encuentra frente a un pueblo que se siente seguro hasta la presunción, apoyado en su fe semimágica en el dogma de la elección. A los ojos del profeta, sin embargo, el privilegio de la elección no equivale a una seguridad tal, sobre la que Israel pueda descansar impunemente (Am 3, 1-2). La elección no garantiza una protección cerrada y sin condiciones (9, 10), sino que esta protección está condicionada a la correspondencia y fidelidad del pueblo. La elección compromete a Yavé con Israel, pero también obliga a Israel con relación a Yavé. La elección tiene una vertiente de favores y otra de exigencias.

Basada en los principios teológicos de los profetas, la escuela deuteronomista sometió a examen la historia, y el resultado final fue que la catástrofe del 587 era la conclusión lógica de las premisas puestas por el Código deuteronomista, a saber, que si el pueblo no se mantenía fiel a las cláusulas de la alianza, se vería arrojado de la tierra que Dios gratuitamente le había otorgado. De hecho, la experiencia testimoniaba en contra de Israel, ya que, fuera de raras excepciones, desde la entrada en Canaán las claudicaciones se habían ido sucediendo, tanto en el pueblo como en las clases dirigentes.

De tal manera pertenecía la ley a la esencia de la alianza según la teología profética y deuteronomista que la existencia y supervivencia de la alianza, e incluso del pueblo mismo y del rey (cf. Dt 17, 18-20; Sal 132, 12), dependía del cumplimiento de la ley. De hecho, debido al incumplimiento de sus cláusulas, Dios daba por cancelada la primera alianza y los profetas empiezan a hablar de una nueva (Jer 31, 31-34).

Résumen.

Resumiendo lo dicho hasta aquí sobre la teología de la ley en el marco de la alianza lo podríamos sintetizar en los siguientes puntos:

1.º El hecho de estar basadas en la alianza y reguladas por la ley, coloca las relaciones entre Yavé e Israel fuera de la órbita de la naturaleza, sujetas a sus fuerzas ciegas y a sus ciclos necesarios, para situarlas en la esfera de lo trascendente y personal.

2.º La alianza le presta a la ley el marco. La ley le da a la alianza el ser. La alianza sin la ley se queda en promesa (la de Abraham-David). La ley sin la alianza, es decir, sin la historia salvífica, se convierte en nomismo frío y estático. El equilibrio está en la integración y mutua interdependencia de: Alianza-ley; haggada-halaka; kerigma-didache; dogma-moral.

3.º La ley no es ningún imperativo categórico, autónomo y absoluto, sino que se basa en la autoridad de Dios, que ha intervenido primero en favor de su pueblo y tiene derecho a imponerle su voluntad. Al libertarlo de la esclavitud, Yavé no solamente se constituye en bienhechor y acreedor del reconocimiento y acción de gracias de Israel, sino que se convierte en el nuevo *Señor* de Israel, a quien puede exigir obediencia.

4.º La alianza del Sinaí y la ley convierten en servicio de Dios la libertad del Exodo. Es decir, la libertad del Exodo no es equivalente de anarquía, sino el paso de la *esclavitud* faraónica al *servicio* de Dios.

5.º La alianza hace de la vida de Isael un diálogo con Dios, en el que la ley significa, ante todo, la *respuesta* a la iniciativa divina absolutamente gratuita. Dentro del marco de la alianza, la obediencia y el cumplimiento de la ley no es tanto una fuente de méritos, cuando el reconocimiento de la iniciativa salvífica divina y una acción de gracias.

6.º El hecho de ser proclamada, recitada y vivida en el marco de la alianza, que se renovaba, se actualizaba y se adaptaba a las circunstancias cambiantes, daba a la ley dinamismo, vida, capacidad de adaptación y crecimiento.

7.º La ley encuentra su puesto lógico en el marco de la alianza. La alianza establece entre Yavé e Israel rela-

ciones nuevas y da lugar a una nueva vida, que exige cauces nuevos, es decir, una ley nueva.

8.º En el marco de la alianza, la ley aparece sancionada con la bendición y la maldición. La ley colocaba al israelita entre la vida y la muerte. Según la teología profética y deuteronomista, la existencia de la alianza e incluso la existencia del rey y del pueblo, pendía del cumplimiento de la ley.

9.º El hecho de estar enmarcada en la alianza representa para la ley un enriquecimiento positivo: le da una motivación religiosa, la sublima y otorga a sus más mínimas prescripciones una dignidad superior. Pero al mismo tiempo le confiere una *sacralidad* que no la permite adaptarse con facilidad a una sociedad desacralizada.

C U E S T I O N A R I O

Responder cinco de las diez preguntas que siguen:

1. *¿Cuál es la finalidad principal de la Historia Yavista?*
2. *¿Cuál es el sentido global de los once primeros capitul*
3. *¿Siguen teniendo actualidad las promesas patriarcales?*
4. *Señalar algunas diferencias entre la Historia Yavista*
5. *¿Cuáles son las finalidades principales de la Historia*
6. *¿Cuáles son las principales promesas que se contienen co y cuándo se cumplen?*
7. *¿De cuántas alianzas divinas se habla en el Pentateu sentido de cada una de ellas?*
8. *¿Por qué todos los códigos legales del A. T., se encuen Pentateuco.*
9. *¿Cuál es la relación entre la historia salvífica y la Ley?*
10. *¿Siguen teniendo vigencia las leyes del Pentateuco?*

T E M A R I O

Desarrollar uno de los tres temas siguientes:

1. *Importancia teológica de los once primeros capítulos*
2. *Abraham, hombre de fe.*
3. *Importancia teológica de la liberación de la esclavitud*